وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت
موسوعہ فقہیہ
جلد - ۷
انشاء - أیمہ

# موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)
F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025
فون:91-11-26981779,26982583
**Website: http/www.ifa-india.org**
**Email: ifa@vsnl.net**

اشاعت اول : ۱۴۳۰ھ/۲۰۰۹ء

ناشر

جینوین پبلیکیشنز اینڈ میڈیا (پرائیویٹ لمیٹیڈ)
**Genuine Publications & Media Pvt. Ltd.**
B-35, Basement, Opp. Mogra House
Nizamuddin West, New Delhi - 110 013
Tel: 24352732, 23259526,

# موسوعه فقهيه

اردو ترجمه

## جلد - ۷

## إنشاء ـــــ أيم

مجمع الفقه الإسلامی الهند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً
فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

(سورۂ توبہ/۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ
ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ
حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس
آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

"من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين"

(بخاری و مسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرما دیتا ہے''۔

# فہرست موسوعہ فقہیہ
## جلد - ۷

| فقرہ | عنوان | صفحہ |
|---|---|---|
| ۱-۳ | إنشاء | ۳۷-۳۸ |
| ۱ | تعریف | ۳۷ |
| ۲ | انشاء کی قسمیں | ۳۷ |
| | اشغال الذمہ | ۳۸ |
| | دیکھئے: ذمہ | |
| ۱-۸ | أنصاب | ۳۹-۴۲ |
| ۱ | تعریف | ۳۹ |
| ۲ | متعلقہ الفاظ: اصنام اور اوثان، تماثیل | ۳۹ |
| ۴ | انصاب حرم | ۴۰ |
| ۵ | بتوں پر جانور ذبح کرنے کا حکم | ۴۰ |
| ۶ | بت گری، بت کی خرید فروخت اور اسے رکھنے کا حکم | ۴۱ |
| ۸ | انصاب وغیرہ کے برباد کرنے پر ضمان کا حکم | ۴۲ |
| ۱-۴ | إنصات | ۴۳-۴۴ |
| ۱ | تعریف | ۴۳ |
| ۲ | متعلقہ الفاظ: استماع، سماع | ۴۳ |
| ۴ | اجمالی حکم اور بحث کے مقامات | ۴۳ |
| ۱-۶ | انضباط | ۴۴-۴۶ |
| ۱ | تعریف | ۴۴ |

| فقرہ | عنوان | صفحہ |
| --- | --- | --- |
| ۳-۱ | انقراض | ۸۸-۸۷ |
| ۱ | تعریف | ۸۷ |
| ۲ | اجمالی حکم | ۸۷ |
| ۱۵-۱ | انقضاء | ۹۳-۸۸ |
| ۱ | تعریف | ۸۸ |
| ۳-۲ | متعلقہ الفاظ: امضاء، انتہاء | ۸۸ |
| ۴ | اجمالی حکم | ۸۹ |
| ۴ | انقضاء کے اسباب اور اس کے اثرات | ۸۹ |
| ۵ | اول: عقود | ۸۹ |
| ۵ | عقد کا مقصد ختم ہونا: عقد اجارہ، عقد وکالت | ۸۹ |
| ۶ | عقد کا فاسد ہونا | ۹۰ |
| ۷ | صاحب حق کا اپنے حق کو ختم کرنا | ۹۰ |
| ۷ | الف: عقود جائزہ غیر لازمہ | ۹۰ |
| ۷ | ب: اقالہ | ۹۱ |
| ۷ | ج: عقد نکاح | ۹۱ |
| ۷ | د: موقوف عقود | ۹۱ |
| ۸ | تنفیذ کا محال ہونا | ۹۱ |
| ۹ | دوم: عدت | ۹۱ |
| ۱۰ | سوم: ضمانت وکفالت | ۹۱ |
| ۱۱ | چہارم: ایلاء | ۹۲ |
| ۱۲ | پنجم: مسح علی الخفین | ۹۲ |
| ۱۳ | ششم: مسافر کی نماز | ۹۳ |
| ۱۴ | ہفتم: اجل (مقررہ مدت) کا پورا ہونا | ۹۳ |
| ۱۵ | انقضاء کے بارے میں اختلاف | ۹۳ |

| فقرہ | عنوان | صفحہ |
|---|---|---|

| فقرہ | عنوان | صفحہ |
|---|---|---|

| فقرہ | عنوان | صفحہ |
| --- | --- | --- |
| ۲۰ | حالتِ فئ | ۳۱۴ |
| ۲۱ | الف: فئ کا اصلی طریقہ: فعل کے ذریعہ فئ | ۳۱۵ |
| ۲۳ | ب: فئ کا استثنائی طریقہ: قول کے ذریعہ فئ | ۳۱۵ |
| ۲۴ | قول کے ذریعہ فئ کے صحیح ہونے کی شرائط | ۳۱۶ |
| ۲۵ | وقتِ فئ | ۳۱۷ |
| ۲۶ | حالتِ طلاق | ۳۱۸ |
| ۲۶ | اول: طلاق ثلاث | ۳۱۸ |
| ۲۷ | دوم: تین طلاق سے کم کے ذریعہ بینونت کے بعد ایلاء کا باقی رہنا | ۳۱۹ |
|  | إیلاج | ۳۲۱ |
|  | دیکھئے: وطی |  |
|  | إیلاد | ۳۲۱ |
|  | دیکھئے: استیلاد، ام ولد |  |
| ۱-۸ | إیلام | ۳۲۱-۳۲۳ |
| ۱ | تعریف | ۳۲۱ |
| ۲ | متعلقہ الفاظ: عذاب، وجع | ۳۲۱ |
| ۴ | ایلام کی اقسام | ۳۲۱ |
| ۵ | ایلام پر مرتب ہونے والے اثرات | ۳۲۲ |
| ۵ | الف: اللہ تعالیٰ کی طرف سے آنے والا ایلام | ۳۲۲ |
| ۶ | ب: بندوں کی طرف سے آنے والا ایلام | ۳۲۲ |
| ۱-۹ | إیماء | ۳۲۳-۳۲۷ |
| ۱ | تعریف | ۳۲۳ |
| ۳ | متعلقہ الفاظ: اشارہ، دلالت | ۳۲۳ |
| ۵ | اجمالی حکم | ۳۲۳ |

| فقرہ | عنوان | صفحہ |
|---|---|---|

| صفحہ | عنوان | فقرہ |
|---|---|---|

موسوعہ فقہیہ

# اِنشاء

**تعریف:**

۱- لغت میں انشاء کا معنیٰ کسی شی کو شروع کرنا، ایجاد کرنا اور پیدا کرنا ہے جیسے قرآن پاک کی اس آیت میں وارد ہے: "وهو الذي انشأ جنّٰتٍ معْرُوْشٰتٍ وَّغَيْرَ معْرُوْشٰتٍ"[1] (اور وہ وہی (اللہ) تو ہے جس نے باغ پیدا کئے (ٹٹیوں پر) چڑھائے ہوئے اور بغیر چڑھائے ہوئے)۔

انشاء سے فعل مجرد "نشأ ينشأ" استعمال ہوتا ہے، اہل عرب بولتے ہیں: "نشأ السحاب نشءً و نشوءً" جب گھٹا اٹھے اور ظاہر ہو جائے، فرمان باری ہے: "وله الجوار المنشآت في البحر كالأعلام"[2] (اور اسی کے اختیار میں ہیں جہاز جو سمندر میں پہاڑوں کی طرح اونچے کھڑے ہیں)۔

زجاج اور فراء کا قول ہے کہ "منشآت" ایسی کشتیوں کو کہا جاتا ہے جن کے بادبان کافی بلند اور اونچے ہوں[3]۔

قلقشندی کہتے ہیں کہ اہل عرب کے نزدیک انشاء سے مراد ایسی تحریر ہے جس میں کلام کی تالیف اور معانی کی ترتیب ملحوظ ہو[4]۔

---

(۱) سورۃ الانعام ۱۴۱۔

(۲) سورۃ الرحمٰن ۲۴۔

(۳) لسان العرب۔

(۴) صبح الاعشیٰ فی صناعۃ الانشاء ۱/۵۲ طبع دار الکتب المصریۃ

اہل بلاغت اور اہل اصول کی اصطلاح میں انشاء کلام کی ایک قسم ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک کلام کی دو قسمیں ہیں: خبر اور انشاء۔

خبر اس کلام کو کہیں گے جس میں بالذات صدق وکذب کا احتمال ہو جیسے "قام زيد" (زید کھڑا ہوا) "أنت أخي" (تم میرے بھائی ہو)، اور انشاء ایسے کلام کو کہتے ہیں جس میں صدق وکذب کا احتمال نہ ہو، کیونکہ انشاء کے اندر خارج میں کسی ایسی نسبت کا وجود نہیں ہوا کرتا جس کی کلام سے مطابقت یا عدم مطابقت کا سوال پیدا ہوتا ہو۔ انشاء کو انشاء اسی لئے کہا جاتا ہے کہ آپ ہی نے اسے وجود بخشا ہے، کیونکہ خارج میں اس کا کوئی وجود اس سے پہلے نہیں تھا۔

۲- انشاء کی دو قسمیں ہیں:

اول: انشاء طلبی: اس کو صرف طلب بھی کہتے ہیں، اور اس سے وہ انشاء مراد ہے جس سے وضع کے اعتبار سے طلب سمجھی جائے، چنانچہ جو چیز خارج میں موجود نہ ہو اس کے ذریعہ اس کا حاصل کرنا مطلوب ہوتا ہے، اور اگر مطلوب ماہیت کا ذکر کرنا ہو تو وہ استفہام ہے، اور مطلوب ماہیت کا ایجاد ہو تو امر، اور مطلوب ماہیت سے رکنا ہو تو نہی ہے، جلیٰ ہذا القیاس۔

دوم: انشاء غیر طلبی۔

بعض اہل اصول کے نزدیک کلام کی تین قسمیں ہیں: خبر، طلب اور انشاء۔ ان حضرات نے اسی کو طلب کہا ہے جس کو دوسرے حضرات انشاء طلبی کہتے ہیں اور انشاء اس کے علاوہ ہے، جیسے عقود کے الفاظ "بعت" (میں نے بیچا)، "اشتریت" (میں نے خریدا) وغیرہ۔

(محمد اعلیٰ) تھانویؒ فرماتے ہیں: محققین کے نزدیک "طلب" انشاء میں داخل ہے، "اِضرب" کا معنیٰ "ضرب" کی طلب ہے جو کہ لفظ میں شامل ہے، جہاں تک اس "ضرب" کا تعلق ہے جو اس کے بعد واقع ہوتی ہے جو طلب سے متعلق (اور اس کا نتیجہ) ہے، خود طلب نہیں ہے۔

علاوہ ازیں امر، نہی، استفہام، تمنی اور ندا، انشاء طلبی میں داخل ہیں اور افعال مدح وذم اور تعجب وقسم کے افعال انشاء غیر طلبی میں داخل ہیں۔

۳- فقہاء اور اہل اصول کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ الفاظ عقود، جیسے "بعت" اور "اشتریت" اور ایسے ہی الفاظ فسوخ (جنہیں معاملات کو توڑنے اور ختم کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے) جیسے "طلقت"، "اعتقت" اور "خالعت" وغیرہ، نیز قاضی اور جج کے فیصلوں کے صیغے مثلاً "حکمت بکذا" (میں نے یہ فیصلہ صادر کیا) آیا یہ سارے الفاظ خبر ہیں یا انشاء؟ اختلاف کا محل وہ الفاظ نہیں ہیں جن کا مقصود سابق عقد یا سابق تصرف کی خبر دینا ہو جیسے کوئی کہے: "اعتقت عبدي أمس" (میں نے گذشتہ کل اپنے غلام کو آزاد کر دیا) اور "وقفت داري اليوم" (میں نے آج اپنا گھر وقف کر دیا) بلکہ محل اختلاف وہ الفاظ ہیں جن کا مقصد عقد یا تصرف کو وجود میں لانا ہو، یعنی وہ الفاظ جو عقد یا تصرف کا سبب ہوں، اور وہ عقد میں ایجاب وقبول ہیں، مثلاً "بعت" اور "اشتریت" (کہ یہ انشاء ہیں یا خبر؟)۔

شافعیہ کا خیال ہے کہ یہ انشاء ہیں، اس لئے کہ مثلاً لفظ "بعت" کی دلالت اس معنی پر جو بیع کو واجب کرنے والا ہے اور جو معاملہ بیع کے وقت بائع کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے، "عبارۃ النص" کی دلالت ہے، پس وہ خبری معنی سے انشاء کے لئے عرفاً منتقل کر دیا گیا ہے۔ شافعیہ اپنے مدعا کے ثبوت میں کہتے ہیں کہ اگر یہ الفاظ "خبر" ہوتے تو ان میں صدق وکذب کا احتمال ہوتا، لیکن یہ احتمال ان الفاظ میں نہیں پایا جاتا، نیز اگر یہ الفاظ "خبر" ہوتے تو ان کے لیے خارجی نسبت بھی درکار ہوتی جس کے ساتھ وہ خبر مطابق یا غیر مطابق ہوتی ہے۔

حنفیہ کے یہاں یہ "خبر" ہیں کیونکہ انشاء کا معنی "اقتضاء النص" سے نکلتا ہے، نہ کہ "عبارۃ النص" سے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ "بعت واشتریت" کے الفاظ حصول بیع کی حکایت کا معنی دیتے ہیں اور حصول بیع کی حکایت اس وقت صحیح ہوگی جب بیع کو واجب کرنے والا معنی پہلے سے موجود ہو، لہذا بیع کو ثابت کرنے والا معنی لازم اور مقدم ہوا، اور عبارت کے ذریعہ اس معنی کی خبر دی جاتی ہے۔ اس کی دلیل حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ یہ الفاظ اخبار کے لیے وضع کئے گئے ہیں اور اخبار سے انشاء کی طرف منتقل ہونا ثابت نہیں ہے۔

تھانوی نے حنفی ہونے کے باوجود اس مسئلہ میں شافعیہ کے قول کو ترجیح دی ہے، اور علمائے بیان وبلاغت کی رائے بھی یہی ہے (۱)۔

اس مسئلہ کی متعلقہ تفصیل اصولی ضمیمہ میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

# انشغال الذمہ

دیکھئے: "ذمہ"۔

---

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون تہانوی (خبر، نص) ۲/ ۳۶۳، ۴۶۰، ۱۳۶۰، فتح الرحمن شرح مسلم الثبوت ۱/ ۱۰۳، ۱۰۴، العضد علی مختصر ابن الحاجب ۱/ ۲۲۳، شروح التلخیص بمفتاح مع حواشی ۱/ ۲۲۳ طبع عیسی الحلبی، التعریفات للجرجانی۔

# أنصاب

## تعریف:

۱- انصاب: نصب کی جمع ہے، ایک قول یہ ہے کہ نصب جمع ہے جس کا واحد نصاب ہے، اور نصب وہ چیز ہے جو بطور علامت کھڑی کی جائے۔ ایک دوسرا قول یہ ہے کہ نصب سے بت مراد ہیں، ایک خیال یہ بھی ہے کہ اللہ کے سوا جن چیزوں کی بھی پوجا کی جاتی ہے وہ سبھی نصب کا مصداق ہیں، اسی وجہ سے فراء کہتے ہیں کہ نصب سے مراد گاڑے ہوئے پتھر کے بنے ہوئے وہ معبود ہیں جن کی پرستش کی جاتی ہے۔

انصاب وہ پتھر ہیں جو کعبہ کے گرد نصب کئے جاتے تھے، پھر وہاں غیر اللہ کا نام لیا جاتا تھا اور جانور ذبح کئے جاتے تھے جیسا کہ مجاہد، قتادہ اور ابن جریج سے مروی ہے کہ نصب سے مراد پتھروں کے نصب شدہ وہ بت ہیں جن کی پوجا مشرکین کرتے تھے، اور ان کی قربت حاصل کرنے کے لئے جانور بھی ذبح کرتے تھے(۱)۔

## متعلقہ الفاظ:

### أصنام و أوثان:

۲- اصنام صنم کی جمع ہے، ایک قول یہ ہے کہ صنم پتھر یا لکڑی کا بنا ہوا بت ہے، یہ قول حضرت ابن عباس سے مروی ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ صنم چاندی، پیتل یا لکڑی کا بنا ہوا مجسمہ ہے جسے اللہ تعالی کا تقرب حاصل کرنے کے لئے لوگ پوجتے تھے۔

اور ایک قول ہے کہ صنم سے وہ بت مراد ہے جو کسی جانور کی شکل میں ہو۔

اور ایک قول یہ بھی ہے کہ اللہ تعالی کے سوا جسے بھی پوجا جائے وہ صنم ہے(۱)۔

انصاب اور اصنام میں فرق یہ ہے کہ صنم سے مراد وہ مورتی ہوتی ہے جس میں نقش ونگار کے ساتھ ساتھ کسی کی شبیہ بھی ہوا کرتی ہے، جب کہ انصاب ایسے نہیں ہوتے ہیں، اس لئے کہ وہ نصب کردہ پتھر ہیں(۲)۔

امام جصاص کی کتاب "احکام القرآن" میں ہے کہ وثن اور نصب ایک ہی چیز ہے، اور اس امر کی دلیل کہ لفظ "وثن" سے مراد وہ مجسمہ ہے جس میں کسی کی تصویر بنائی گئی ہو، اس واقعہ میں ہے کہ حضرت عدی بن حاتم جس وقت نبی کریم ﷺ کی خدمت میں تشریف لائے تھے، اس وقت ان کی گردن میں صلیب لٹک رہی تھی تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا تھا: "الق هذا الوثن من عنقك"(۳) (اپنی گردن سے یہ وثن نکال دو)، اس روایت میں نبی کریم ﷺ نے صلیب کو وثن کا نام دیا، اس میں اس بات کی واضح دلیل ہے کہ نصب اور وثن اس چیز کا نام ہے جسے عبادت کے لئے نصب کیا جائے

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للراغب طبع الحلبی ص ۵۱۱ طبع دار الطباعة العامرہ، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۳۸۰ طبع المطبعة البہیہ، تفسیر القرطبی ۶/ ۵۷ طبع دار الکتب، بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۷۶ طبع الامام، المہذب ۲/ ۲۸۷۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للراغب، المہذب ۲/ ۸۲ طبع دار المعرفہ۔

(۲) احکام القرآن للجصاص ۲/ ۳۸۰، تفسیر طبری ۹/ ۵۰۸ طبع دار المعارف۔

(۳) حدیث: "ألق هذا الوثن من عنقك ......" کی روایت ترمذی (تحفة الاحوذی ۸/ ۴۹۲ طبع المکتبة السلفیہ) نے کی ہے اور ترمذی نے اس حدیث کو غریب کہا ہے کیونکہ اس کی سند میں ایک راوی "غطیف بن اعین" ہیں جو حدیث کے سلسلہ میں غیر معروف ہیں۔

## اَنصاب ۳-۵

اگرچہ اس میں تصویر اور نقش و نگار نہ ہو۔ اس رائے کی بنیاد پر انصاب اور اوثان غیر مصور ہونے میں یکساں ہوں گے[1]۔ لیکن پہلی رائے کی بنیاد پر انصاب اور اوثان میں فرق یہ ہوگا کہ انصاب بغیر شکل وصورت والے پتھر ہیں، اور اوثان شکل صورت والے پتھر ہیں۔

### تماثیل (مجسمے):

۳- تماثیل تمثال کی جمع ہے، اس سے پتھر یا غیر پتھر کا بنا ہوا مجسمہ مراد ہوتا ہے، خواہ اللہ کو چھوڑ کر اس کی پوجا کی جائے یا نہ کی جائے[2]۔

### انصاب حرم (حدود حرم پر دلالت کرنے والے علامتی پتھر):

۴- حرم مکہ سے مراد مکہ کے اطراف واکناف کے وہ علاقے ہیں جو مکہ کا احاطہ کئے ہوئے ہیں اور جنہیں اللہ تعالیٰ نے تقدس واحترام کا وہی رتبہ عطا فرمایا ہے جو مکہ مکرمہ کو حاصل ہے۔ حدود حرم کی تعیین کے لئے واضح علامتیں گڑے ہوئے پتھروں کی شکل میں حرم مکہ کے ہر طرف موجود ہیں۔

ایک قول ہے کہ ان پتھروں کو سب سے پہلے حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ الصلاۃ والسلام نے جبریل امین کی رہنمائی میں نصب فرمایا تھا، جب کہ ایک قول یہ ہے کہ انہیں اسماعیل علیہ السلام نے نصب فرمایا تھا، پھر یہ پتھر یوں ہی باقی رہ گئے یہاں تک کہ نبی کریم ﷺ نے فتح مکہ کے سال انہیں نصب فرمایا، آپ ﷺ کے بعد خلفائے راشدین نے یہ سنت قائم رکھی[3] (دیکھئے: اعلام الحرم)۔

انصاب حرم اور انصاب کفار کے درمیان فرق یہ ہے کہ انصاب حرم وہ علامات ہیں جن سے حرم کی حدود معلوم ہوتی ہیں، نہ وہ مقدس سمجھے جاتے ہیں اور نہ ان کی عبادت کی جاتی ہے، جب کہ کفار کے انصاب (پتھروں کے بت ان کی نگاہوں میں) نہایت مقدس ہوا کرتے تھے، ان کے ذریعہ غیر اللہ کا تقرب حاصل کیا جاتا تھا اور جانوروں کو ان کے پاس ذبح کیا جاتا تھا۔

### بتوں پر جانور ذبح کرنے کا حکم:

۵- دور جاہلیت کے لوگوں کی بری عادتوں میں سے ایک عادت بتوں پر جانوروں کے ذبح کرنے کی تھی، چونکہ یہ لوگ خود پتھروں کو نصب کرتے، ان کے لئے جذباتی عقیدت واحترام کا جذبہ رکھتے اور ان کا تقرب حاصل کرنے کے لئے ذبیحوں کے نذرانے پیش کرتے، اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے بتایا ہے کہ یہ ذبیحے حلال نہیں ہیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب"[1] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور خنزیر کا گوشت اور جو (جانور) کہ غیر اللہ کے نام زد کر دیا گیا ہو اور جو گلا گھٹنے سے مر جائے اور جو کسی ضرب سے مر جائے اور اوپر سے جو گر کر مر جائے اور جو کسی کے سینگ سے مر جائے اور جس کو درندے کھانے لگیں سوائے اس صورت کے کہ تم اسے ذبح کر ڈالو، اور جو (جانور) پرستش گاہوں پر ذبح کیا جائے)۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں: "وما ذبح على النصب" کے مفہوم

---

(۱) احکام القرآن للجصاص ۲/۳۰۸، مفردات للراغب۔
(۲) لسان العرب، المعجم الوسیط، المصباح المنیر۔
(۳) شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام ۱/۵۴ طبع عیسیٰ الحلبی۔

(۱) سورۂ مائدہ ۳۔

میں بت کی تعظیم کی نیت ہوتی ہے۔

ابن زید کا قول ہے: "ما ذبح على النصب" اور "ما أهل به لغير الله" دونوں کا مراد ایک ہے۔

اور ابن عطیہ کہتے ہیں: "ما ذبح على النصب" "ما أهل به لغير الله" کا جزء ہے، لیکن خاص الذکر کے تذکرہ کے بعد اہل الذکر کا تذکرہ محض اس کی شہرت کی بنا پر ہے[1]۔

**بت گری، بت کی خرید و فروخت، اور اسے رکھنے کا حکم:**

۶- ہر وہ چیز جو اللہ کے سوا پوجنے کی غرض سے بنائی گئی ہو انصاب کہلاتی ہے، انصاب چونکہ اس عمومی اور ہمہ گیر مفہوم کے اعتبار سے "رجس من عمل الشيطان" کا مصداق ہے جیسا کہ قرآن کریم کی اس آیت میں وارد ہے: "إنما الخمر والميسر والأنصاب وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ"[2] (بات یہی ہے کہ شراب اور جوا اور بت (وغیرہ) اور قرعہ کے تیر (یہ سب) گندے شیطانی کام ہیں، سو ان سے بالکل الگ رہو)۔

اور قاعدہ کلیہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جن چیزوں کو حرام کر دیا ہے، ان کو بنانا، بیچنا، خریدنا اور ان کو رکھنا بھی حرام ہیں۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ کسی انسان یا کسی جاندار کا مجسمہ بنانا، خواہ پتھر یا لکڑی یا مٹی وغیرہ کا ہو، اس کے بنانے والے کے حق میں حرام ہے، کیونکہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة، يقال لهم: أحيوا ما خلقتم"[3] (جو لوگ یہ تصویریں بناتے ہیں، انہیں قیامت کے روز عذاب دیا جائے گا اور ان

(1) تفسیر قرطبی ۶/ ۵۷ طبع دار الکتب۔
(2) سورۂ مائدہ/ ۹۰۔
(3) حدیث: "إن الذين يصنعون هذه الصور" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۸۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

سے کہا جائے گا کہ اپنی اس تخلیق میں جان ڈالو)۔ نیز حضرت مسروق ایک روایت میں کہتے ہیں کہ ہم عبد اللہ کے ساتھ ایک شخص کے گھر میں داخل ہوئے جس میں کچھ مجسمے رکھے ہوئے ملے، حضرت عبد اللہ نے ان مجسموں میں سے ایک کے بارے میں پوچھا کہ یہ کس کا مجسمہ ہے؟ لوگوں نے جواب دیا کہ یہ حضرت مریم کا مجسمہ ہے، تو حضرت عبد اللہ نے کہا کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے: "إن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون"[1] (لوگوں میں سب سے زیادہ سخت عذاب قیامت کے دن تصویر بنانے والوں کو دیا جائے گا)۔ جس طرح تصویر خود بنانا حرام ہے ایسے ہی دوسرے کو بنانے کا حکم دینا بھی حرام ہے[2] بلکہ مذکورہ بالا تصاویر کے بنانے کی اجرت لینا بھی ناجائز ہے، یہ حکم علی الاطلاق ان تمام تصاویر میں جاری ہوگا جو مجسم ہوں لیکن حرمت میں مزید شدت اس وقت آجائے گی جب کہ یہ تصاویر وہ ہوں جنہیں ماسوی اللہ پوجنے کی غرض سے بنایا گیا ہو۔

الفتاوی الہندیہ میں ہے کہ اگر کسی نے کسی کو بت تراشی کے لئے اجرت پر رکھا تو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا[3]، کیونکہ گناہ کے کاموں پر اجارہ درست نہیں[4]۔

بعض فقہاء کہتے ہیں کہ بت اور صلیب کی چوری میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اس لئے کہ معصیت کو ختم کرنے کی کوشش ایک مستحسن فعل ہے، لہذا اس میں شبہ ہے کہ یہ سرقہ ہے یا معصیت کا ازالہ؟ (اور شبہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں)، اس کی نظیر کسی کی

(1) حدیث: "إن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۸۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(2) المغنی ۸/ ۷، فتح الجلیل ۲/ ۱۶۶-۱۶۷، المہذب ۲/ ۶۶، بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۶ طبع الجمالیہ، القلیوبی ۳/ ۲۹۷ طبع عیسی الحلبی۔
(3) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۵۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ ترکی۔
(4) ابن عابدین ۵/ ۳۵ طبع سوم۔

شراب کو بیچ دینا ہے (دیکھئے: "سرقہ" کی اصطلاح)۔

۷- جس طرح مذکورہ بالا اشیاء کا بنانا حرام ہے، ایسے ہی ان کا کاروبار کرنا اور ان کو بیچنے کے لئے بطور خاص رکھنا بھی حرام ہے، چنانچہ صحیحین میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے نبی کریم ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام"[۲] (بے شک اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار جانور، خنزیر اور بتوں کی خرید وفروخت کو حرام قرار دیا ہے)۔

علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں: اور وہ آلہ جو کسی بھی طریقہ سے شرک کے لئے بنایا گیا ہو اور کسی بھی نوعیت کا ہو، خواہ وہ صورتی ہو یا غیر صورتی، یا صلیب، اس کی خرید وفروخت اس حدیث کی رو سے حرام ہے، یہ سب ایسی چیزیں ہیں جنہیں ختم کرنا اور دور کرنا واجب ہے۔ ان کی خرید وفروخت ان کے رکھنے اور ان کے بنانے کا ایک ذریعہ ہے، اس لئے ان کی خرید وفروخت حرام ہے[۳]۔

بلکہ وہ پتھر، لکڑی یا کوئی اور مادہ جن سے یہ چیزیں بنائی جاتی ہیں (اگرچہ وہ مال ہوں اور ان سے فائدہ اٹھایا جاتا ہو) ان کی بیع ایسے شخص کے ہاتھ جو انہیں چیزوں کے بنانے کے واسطے انہیں خرید رہا ہو، ناجائز ہے، جیسے جمہور فقہاء کے نزدیک شراب بنانے والے سے انگور کی بیع صحیح نہیں ہے، اسی طرح جوئے سے متعلق سارے سامان کی بیع، کسی مکان کو گرجا گھر بنائے جانے کے واسطے فروخت کرنا، صلیب بنانے والے سے لکڑی فروخت کرنا اور پیتل کو ناقوس بنانے والے کے ہاتھ فروخت کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ الغرض ہر ایسی چیز کی بیع جس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ مشتری اسے ناجائز طور پر استعمال کرے گا، ناجائز ہوگی[۱]۔

امام سرخسی نے "المبسوط" کے "باب الاشربۃ" میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول نقل فرمایا ہے: "إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه"[۲] (بات یہی ہے کہ) شراب اور جوا اور بت (وغیرہ) اور قرعہ کے تیر (یہ سب) گندے شیطانی کام ہیں، سو ان سے بالکل الگ رہو)، اس کے بعد وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں واضح فرما دیا کہ یہ ساری چیزیں "رجس" (گندگی) ہیں اور "رجس" حرام لعینہ اور شیطانی عمل ہے[۳]۔

### أنصاب وغیرہ کے برباد کرنے پر ضمان کا حکم:

۸- بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اگر کسی نے کوئی صلیب یا بت توڑ دیا تو اس پر کوئی تاوان عائد نہ ہوگا، کیونکہ ان چیزوں کی خرید وفروخت کا ناجائز ہونا حضور ﷺ کے اس فرمان سے ثابت ہے: "إنّ اللّٰه ورسوله حرّم بيعَ الخمر والخنزير والميتة والأصنام"[۴] (بے شک اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار جانور، خنزیر اور بتوں کی خرید وفروخت کو حرام قرار دیا ہے)۔ (ملاحظہ ہو: ضمان کی اصطلاح)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۴۲، منح الجلیل ۲/ ۴۷۱، مغنی المحتاج ۲/ ۱۱، القلیوبی ۲/ ۱۵۸، المغنی ۴/ ۲۶۰۔

(۲) حدیث: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) زاد المعاد ۵/ ۷۴۲ طبع مصطفی الحلبی۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۱۱۵، الحطاب ۴/ ۲۵۳، ۲۵۸ طبع مکتبۃ النجاح لیبیا، الخرشی ۵/ ۱۱ طبع دار صادر، منح الجلیل ۲/ ۴۶۹، المہذب ۱/ ۲۶۸، ۳۴۸، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲، المغنی ۴/ ۲۸۳، ۵/ ۳۰۱، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۵۵ طبع دار الفکر۔

(۲) سورۂ مائدہ ۹۰۔

(۳) المبسوط ۲۴/ ۲۲ طبع دار المعرفہ بیروت۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۱۳۳، المغنی ۵/ ۳۰۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۵۔

# إنصات

**تعریف:**

۱- إنصات کا لغوی اور اصطلاحی معنی ہے: بغور سننے کے لئے خاموش رہنا[۱] جب کہ بعض حضرات نے "إنصات" کی تعریف صرف سکوت سے کی ہے[۲]۔

**متعلقہ الفاظ:**

**الف- استماع:**

۲- استماع: کسی بات کے سمجھنے کے ارادے سے یا اس سے استفادہ کی غرض سے سننے کا قصد کرنا استماع ہے اور إنصات صرف بغور سننے کی خاطر خاموش رہنا ہے[۳]۔

الفروق في اللغة میں ہے: کسی بات کو سمجھنے کی خاطر پوری توجہ اور دھیان دے کر اس سے استفادہ کرنا استماع ہے، اس لئے "إن الله يسمع" کہنا صحیح نہ ہوگا[۱]۔

**ب- سماع:**

۳- سماع سمع کا مصدر ہے، سماع کے اندر مسموع کا قصد وارادہ شرط نہیں ہوا کرتا جبکہ إنصات کے اندر مسموع کا قصد شرط ہے[۲]۔

**اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:**

۴- فقہاء کے یہاں انصات کی بحث چند مقامات پر آتی ہے، بعض حسب ذیل ہیں:

خطبہ جمعہ کے دوران انصات: جمہور فقہاء کے نزدیک خطبہ جمعہ کے موقع پر موجود شخص کے لئے إنصات واجب ہے، اس میں اختلاف بھی ہے اور تفصیل بھی[۳]۔ اس کے لئے "استماع" کی اصطلاح ملاحظہ کی جائے۔

خطبہ عیدین میں إنصات: اس کا حکم بھی خطبہ جمعہ کے انصات ہی جیسا ہے، جس کی صراحت حنفیہ اور شافعیہ نے کی ہے، مالکیہ کے نزدیک إنصات مندوب ہے[۴]۔

امام کی جہری قراءت کے وقت نماز میں إنصات، اسی طرح نماز

---

= اور حدیث: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر" کی تخریج فقرہ نمبر ۷ میں گذر چکی ہے۔

(۱) المغرب، المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (نصت)، احکام القرآن للجصاص ۳/ ۴۹ طبع البہیہ، تفسیر الرازی ۱۵/ ۱۰۳ طبع البہیہ، النظم المستعذب بہامش المہذب ۱/ ۱۸ شائع کردہ دار المعرفة، القلیوبی ۱/ ۲۸۰ طبع الحلبی۔

(۲) روح المعانی ۹/ ۱۵۰ طبع منیریہ، المجموع ۴/ ۵۲۳ طبع المنیریہ، البدائع ۱/ ۲۶۳ طبع اول۔

(۳) مفردات الراغب الأصفہانی ۹/ ۲۴۳ طبع الریاض، المصباح المنیر، الفروق فی اللغۃ رص ۸۰ طبع دار الآفاق، المجموع ۴/ ۵۲۳۔

(۱) الفروق فی اللغۃ رص ۸۰۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۳) المجموع ۴/ ۵۲۳، ۵۲۵ طبع المنیریہ، ابن عابدین ۱/ ۵۴۶، المغنی ۲/ ۳۲۰، ۳۲۵۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۵۶۶، شرح الروض ۱/ ۲۸۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۰، ۹۳ شائع کردہ مکتبہ الکرمہ، الحطاب ۲/ ۱۹۶ طبع لیبیا، المغنی ۲/ ۳۸۷، کشاف القناع ۱/ ۳۳۳ طبع النصر الحدیثہ، أحکام القرآن للجصاص ۳/ ۵۱۔

کے ہم قرآن مجید کی تلاوت کے وقت انصات شرعاً مطلوب ہے، اس لئے کہ اللہ کا ارشاد ہے: "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا"(۱) (اور جب قرآن پڑھا جایا کرے تو اس کی طرف کان لگایا کرو اور خاموش رہا کرو)۔

اس بحث کی مکمل تفصیل "استماع" کی اصطلاح میں موجود ہے۔

(۱) سورۂ اعراف / ۲۰۴، ملاحظہ ہو ابن عابدین ۱/ ۳۶۶، علامہ الآداب الشرعیہ ۲/ ۳۸، تفسیر الفخر الرازی ۱۵/ ۱۰۴۔

# انضباط

## تعریف:

۱- ہمارے پاس موجود قدیم عربی ڈکشنریوں میں "انضباط" کا لفظ نہیں ملا، جب کہ اس کا فعل جدید عربی لغت "المعجم الوسیط" میں یوں ملتا ہے: "انضبط" "ضبط" کا فعل مطاوع ہے، اور ضبط کا مفہوم ہے: کسی چیز کی ہوشیاری سے حفاظت کرنا، اور لفظ "ضابط" کا معنی ہے: قاعدہ، اس کی جمع "ضوابط" ہے(۱)۔

انضباط کا اصطلاحی معنی ہے: ضابطہ یعنی کلی حکم کے تحت داخل ہونا(۲) اور اس سے کوئی چیز معلوم ہوتی ہے(۳)۔

## اجمالی حکم:

۲- اہل اصول کی رائے یہ ہے کہ علت کے تکملہ شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ علت ایسا وصف ہو جو حکمت کو منضبط کرنے والا ہو، محض حکمت نہ ہو، اس لئے کہ حکمت منضبط نہیں ہوتی ہے، اور اس کی مثال "مشقت" ہے، اس لئے کہ یہ بالکل صحیح ہے کہ مشقت کی ہر مقدار معتبر نہیں ہے، بلکہ ایک مقدار معتبر ہے اور وہ اپنی ذات میں منضبط نہیں ہے، لہٰذا اس کے سبب کے ذریعہ اس کو منضبط کیا گیا اور وہ سفر ہے۔

(۱) تاج العروس "ضبط"۔
(۲) المرجع للعلایلی۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۹۱۔

اگر حکمت منضبط صورت میں پائی جا رہی ہو تو کسی مانع کے نہ ہونے کی وجہ سے حکم کا ارتباط اس حکمت سے کیا جانا جائز بلکہ واجب ہے، کیونکہ حکمت ہی درحقیقت مناسب اور موثر ذریعہ ہوا کرتی ہے، لیکن اس سلسلے میں دوسرا قول بھی ہے کہ حکمت کے منضبط ہونے کے باوجود حکم کو حکمت سے مربوط کیا جانا درست نہیں [1]۔ اس مسئلہ سے متعلق مکمل گفتگو کا مقام اصولی ضمیمہ ہے۔

مذکورہ بالا بحث کے پس منظر میں حکمت کی مناسبت کے قائلین پر بطور اعتراض یہ کہا گیا ہے کہ مناسب غیر منضبط وصف ہے مثلاً حرج، رحمت وغیرہ کہ ان کے الگ الگ درجات ہیں اور ان کے افراد کی ہر مقدار معتبر نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ وصف مناسب تو ضبط وتحدید کے دائرے میں آنے والی چیز ہے، اس کے انضباط کی کل تین شکلیں ہوا کرتی ہیں:

اول: یہ کہ وہ خود منضبط ہو یا بطور کلی مطلق وصف کا اعتبار کیا جائے جیسے ایمان اگر کہا جائے کہ یقین کے بہت سے درجات ہیں تو معتبر مطلق یقین ہوگا، پس مختلف افراد میں سے کسی بھی فرد میں پایا جائے۔

دوم: یہ کہ وصف عرفاً منضبط ہو جیسے منفعت اور مضرت کہ ان دونوں کے اندر ضبط عرف کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

سوم: یہ کہ وصف کا انضباط خود شریعت نے غالب گمان کے ذریعہ کردیا ہو جیسے سفر کہ حرج کا مدار صرف سفر سے متعین ہوتا ہے، اور جیسے حدود کہ ان کے ذریعہ زجر اور توبیخ کی مقدار متعین ہوتی ہے [2]۔

فقہاء کے یہاں "انضباط" کی کچھ مثالیں:

### اول: مُسلَم فیہ کا انضباط:

۳- بیع سلم ایسے مال ومٹیریل کے اندر درست ہے جو صنعت کاری کے نتیجے میں دوسرے مال کے ساتھ مخلوط اور ضم ہوجائیں بشرطیکہ وہ اجزاء مقصودہ جن سے مسلم فیہ بنایا گیا ہے اس صنعت کے ماہرین کے نزدیک منضبط ہوں، اس کی ایک مثال عتابی (دھاگا) ہے جو روئی اور ریشم سے تیار ہوتا ہے اور دوسری مثال خز ہے جو ریشم اور کپڑوں اور اون سے مل کر تیار ہوتا ہے، ایسی صورت میں متعاقدین (بائع ومشتری) میں سے ہر ایک کو ان اجزاء کی اور ان کی صحیح معرفت نہایت ضروری ہوگی، اس لئے کہ ان اجزاء کے فرق کی وجہ سے قیمتوں اور اغراض میں بہت زیادہ فرق ہوجاتا ہے، تو اگر ان امور کا انضباط نہ ہو تو اس سے جھگڑا پیدا ہوگا، اور خاص کر اس صورت میں جھگڑا ہونا زیادہ قرین قیاس ہے جب کہ اس کا انضباط ممکن نہ ہو [1]۔

### دوم: قصاص میں انضباط:

۴- جان سے کم درجہ کے قصاص کی صورت میں جنایت کا منضبط اور متعین ہونا شرط ہے مثلاً جوڑ کے پاس سے کاٹنا، اور اگر جنایت کا انضباط ممکن نہ ہو مثلاً پیٹ کے اندر پہنچنے والا زخم تو اس میں قصاص واجب نہیں ہوگا، برخلاف جان کے قصاص کے، کہ اس صورت میں اس زخم میں انضباط شرط نہیں ہے جو موت کا سبب بنتا ہے [2]۔

### سوم: مدعی کے دعوی کردہ سامان میں انضباط:

۵- مدعی اگر کسی ایسی شی کا دعوی کرے جو منضبط اور متعین ہوسکتی ہو تو اسے اس مطلوبہ سامان کے اوصاف ایسے ہی بیان کرنے

---

(۱) فواتح الرحموت ۲/ ۲۷۳۔
(۲) فواتح الرحموت ۲/ ۲۷۱۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۹۵، ۱۹۶۔
(۲) القلیوبی ۴/ ۱۱۲۔

ہوں گے جیسے بیع سلم میں مسلم فیہ کے اوصاف بیان ہوتے ہیں، خواہ وہ سامان مثلی ہو جیسے غلہ، یا وہ ذوات القیم میں سے ہو جیسے جانور، اس میں اختلاف وتفصیل ہے جسے "باب السلم" میں ملاحظہ کیا جائے (۱)۔

بحث کے مقامات:

۶- اہل اصول کے یہاں "انضباط" کا ذکر دو مقامات پر ملتا ہے: ایک تو قیاس کی علت سے متعلق گفتگو کے دوران، دوسرے آداب مناظرہ کے بیان کے موقع پر بھی ہوتا ہے جب کہ ان اعتراضات سے بحث ہوتی ہے جو قیاس پر عام طور سے کئے جاتے ہیں۔

اور فقہاء کے یہاں اس کا تذکرہ "بیع سلم" اور "قصاص" اور "دعوی" کی شرطوں پر کلام کے دوران ملتا ہے (۲)۔

# إنظار

دیکھئے: "إمہال"۔

(۱) القلیوبی ۲؍۲۴۶۔
(۲) حوالہ سابق۔

# أنعام

تعریف:

۱- لغت میں أنعام جمع ہے، اس کا واحد نعم ہے، نعم سے مراد کھر اور ٹاپ والے جانور ہیں یعنی اونٹ، گائے اور بکری وغیرہ، لیکن زیادہ تر لفظ "نعم" کا اطلاق اونٹ ہی پر ہوتا ہے۔ لفظ "نعم" مذکر مستعمل ہے جیسے "نعم وارد"، اور أنعام کا لفظ مذکر ومؤنث دونوں طرح مستعمل ہے۔ امام نووی نے واحدی سے اہل لغت کا اجماع نقل کیا ہے کہ أنعام کا اطلاق اونٹ، گائے اور بکری پر ہوتا ہے، دوسرا قول ہے کہ أنعام کا اطلاق ان تینوں یعنی اونٹ، گائے اور بکری پر تو ہوتا ہی ہے لیکن اگر صرف اونٹ ہو تو وہ "نعم" ہے، اور اگر اونٹ چھوڑ کر صرف گائے اور بکری ہوں تو انہیں "نعم" نہیں کہتے (۱)۔

فقہاء کے یہاں أنعام سے اونٹ، گائے اور بکری تینوں مراد ہوا کرتے ہیں (۲)۔ ان کا نام "نعم" اس لئے رکھا گیا ہے کہ یہ جانور اللہ تعالی کی طرف سے اپنے بندوں کے اوپر بے پایاں احسانات وانعامات کا مظہر ہوا کرتے ہیں، کیونکہ ایک طرف ان کی وجہ سے مال میں نمو اور بڑھوتری ہوتی ہے تو دوسری طرف ان کی افزائش نسل موجب خیر وبرکت ہے، نیز ان کا دودھ، اون اور بال وغیرہ عمومی منفعتیں، یہ سب اللہ تعالی کے انعامات کے مظاہر ہیں (۳)۔

(۱) المصباح المنیر، الصحاح مادہ (نعم)، قلیوبی وعمیرہ ۲؍۲۰۳ طبع عیسی الحلبی۔
(۲) القلیوبی ۲؍۵۳، ۳؍۲۰۳۔
(۳) جواہر الإکلیل ۱؍۱۱۸ شائع کردہ دار الباز۔

## انعام سے متعلق شرعی احکام اور بحث کے مقامات:

۲- فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر نصاب کے بقدر کسی کے پاس انعام ہوں تو اس میں زکاۃ واجب ہوگی [1]۔ حضرت ابو ذر غفاریؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم لا يؤدي زكاتها إلا جاءت يوم القيامة أعظم ما كانت وأسمن تنطحه بقرونها وتطؤه بأخفافها، كلما نفدت أخراها عادت عليه أولاها حتى يقضى بين الناس" [2] (جو شخص، اونٹ، گائے اور بکریوں کا مالک رہا ہو اور وہ اس کی زکاۃ نہ ادا کرتا ہو تو قیامت میں اس کے یہ جانور خوب بڑے اور موٹے ہو کر آئیں گے اور اس مالک کو اپنے سینگوں سے ماریں گے اور اپنے کھروں سے روندیں گے، جب آخری جانور ایسا اس طرح کر لے گا تو پھر پہلا جانور لوٹے گا یہاں تک کہ لوگوں کے درمیان فیصلہ ہو جائے)۔

انعام کے تینوں انواع اونٹ، گائے اور بکری کے نصاب اور ان میں واجب مقدار زکاۃ کی تفصیلات کے لئے "زکاۃ" کی اصطلاح ملاحظہ فرمائی جائے۔

قربانی کا جانور جو حرم میں بھیجا جائے، قربانی اور عقیقہ وغیرہ میں ذبح کئے جانے والے جانور جو شرعاً مطلوب ہیں، ان سب میں انعام ہی کے انواع میں سے جانور کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير" [1] (اور تاکہ ایام معلوم میں اللہ کا نام لیں ان چوپایوں پر جو اللہ نے ان کو عطا کئے ہیں، پس تم بھی ان میں سے کھاؤ اور مصیبت زدہ محتاج کو بھی کھلاؤ)۔

ہدی یعنی قربانی کے وہ جانور جو حرم میں بھیجے جاتے ہیں ان میں افضل ترین اونٹ ہے، اس کے بعد گائے، پھر بکری کا درجہ ہے [2]، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة ثم راح فكأنما قرب بدنة، ومن راح في الساعة الثانية فكأنما قرب بقرة، ومن راح في الساعة الثالثة فكأنما قرب كبشا أقرن، ومن راح في الساعة الرابعة فكأنما قرب دجاجة، ومن راح في الساعة الخامسة فكأنما قرب بيضة" [3] (جو شخص جمعہ کے دن غسل جنابت کرے پھر مسجد میں (اول ساعت میں) حاضر ہو تو گویا اس نے ایک بدنہ (اونٹ) کی قربانی کی اور جو شخص دوسری ساعت میں پہنچے تو گویا اس نے ایک گائے کی قربانی کی اور جو تیسری ساعت میں پہنچے تو گویا اس نے سینگ والے ایک مینڈھے کی قربانی کی اور جو چوتھی ساعت میں پہنچے تو اس نے گویا ایک مرغی کی قربانی کی اور جو پانچویں ساعت میں پہنچے تو اس نے گویا ایک انڈے کی قربانی کی)۔

اور انعام جنہیں بطور ہدی یا عقیقہ یا قربانی استعمال میں لایا جاتا

---

(1) ابن عابدین ۲/ ۱۷، ۱۹ طبع اول بولاق، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۱۸، قلیوبی و عمیرہ علی المحلی ۲/ ۳، ۸، المغنی ۲/ ۵۷۷، ۵۹۱، ۵۹۲ طبع ریاض۔

(2) حضرت ابو ذر کی حدیث: "ما من صاحب إبل..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۳۲۳ طبع السلفیہ) اور احمد (۵/ ۱۵۸، ۱۵۹ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، الفاظ امام احمد کے ہیں۔
نیز دیکھئے: ابن عابدین ۲/ ۱۹، المحلی مع حواشی قلیوبی و عمیرہ ۲/ ۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۱۹، المغنی ۲/ ۵۹۱۔

(1) سورۂ حج/ ۲۸۔

(2) المغنی مع الشرح الکبیر ۳/ ۵۷۳، ۵۷۴ طبع اول المنار۔

(3) حدیث: "من اغتسل يوم الجمعة..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۶۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۵۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ہے ان سے متعلق مخصوص احکام ہیں جن کو متعلقہ اصطلاحات میں دیکھا جا سکتا ہے۔

نعم کو ذبح کرنا اور اس کا کھانا حل وحرم میں اور حالت احرام میں جائز ہے، ہاں شکار کئے ہوئے وحشی جانور حرام ہیں، نیز احرام میں سے مراد وغیرہ حرام ہیں، اس کی تفصیل "احرام" کی اصطلاح میں مذکور ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ"[۱] (تمہارے لئے چوپائے مویشی جائز کئے گئے ہیں بجز (ان چیزوں کے) جن کا ذکر (آگے) تم سے کیا جاتا ہے، ہاں شکار اس حال میں کہ تم حرام میں ہو، جائز نہیں)۔

نعم کے شرعی طریقہ ذبح کے معاملہ میں افضل یہ ہے کہ اونٹ میں نحر اور گائے اور بکری میں ذبح کے معروف طریقہ کو بروئے کار لایا جائے۔

اس کے علاوہ فقہاء صدقات کی تقسیم پر گفتگو کرتے وقت صدقہ کے وقت کے وضع کی بحث کرتے ہیں[۲]، اسی طرح تصریہ[۳] کی وجہ سے خیار رد کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے موضوع بحث بناتے ہیں جو اس کے قائل ہیں، پھر جو حضرات خیار رد کے قائل بھی ہیں تو ان میں سے بعض علماء اس خیار کو صرف "نعم" کے ساتھ مخصوص قرار دیتے ہیں جبکہ بعض دوسرے حضرات کے یہاں علی الاطلاق نعم وغیر نعم مصراۃ جانور میں خیار رد حاصل ہوتا ہے۔ مسئلہ کا تفصیلی بیان فقہاء "خیار عیب" کے ذیل میں فرماتے ہیں[۴]۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/۱۔

(۲) تفسیر قرطبی و آثار سورۂ مائدہ۔

(۳) تصریہ کا مفہوم یہ ہے کہ بکری کے دودھ کو چند دنوں تک محض اس لئے دوہنا چھوڑ دیا جائے کہ تھن میں دودھ بہت سا اکٹھا ہو جائے۔

(۴) الفصول ۳/۲۱۰۔

# انعزال

## تعریف:

۱- انعزال عزل سے باب انفعال کا مصدر ہے، اور عزل کا مفہوم یہ ہے کہ کسی شئی کو دوسری شئی سے الگ کر دیا جائے، "عزلت الشيء عن الشيء" اس وقت بولتے ہیں جبکہ ایک شئی کو دوسری شئی سے الگ کر دیتے ہیں، اور اسی معنی میں "عزلت النائب أو الوكيل" ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ میں نے اپنے نائب یا وکیل کو اس کے اختیارات سے سبکدوش کر دیا[۱]۔

فقہاء کے یہاں لفظ "انعزال" کے استعمالات دیکھنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اس کا مفہوم ہے: کسی بااختیار شخص کا اپنے حق تصرف سے علاحدگی اختیار کر لینا۔

انعزال کبھی تو کسی کے معزول کرنے سے ہوتا ہے اور کبھی صرف حکماً ہوا کرتا ہے جیسے مرتد اور مجنون کا انعزال[۲]۔

## اجمالی حکم:

۲- اصل یہ ہے کہ جس شخص کو کسی مخصوص صلاحیت، لیاقت یا مخصوص شرائط کی بنا پر کوئی ذمہ داری سونپی گئی ہو، بعد ازاں اس کی وہ صلاحیت، لیاقت یا بنیادی شرط (جیسے کہ شرط ولایت) اس میں سے

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر "عزل"۔

(۲) الوجیز للغزالی ۱/۲۲۸، ۲۲۹۔

ختم ہو جائیں تو اب یہ شخص خود بخود بغیر کسی کے معزول کئے اپنی سابقہ ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے گا، یہ حکم فی الجملہ ہے۔

اس ضابطہ کی تطبیقات میں تفصیلات ہیں جنہیں متعلقہ عناوین و اصطلاحات میں دیکھا جا سکتا ہے مثلاً امامت، قضاء، وقف کی تولیت اور بیت المال، یتیم وغیرہ پر ولایت کے مسائل۔

اس موقع پر یہ امر بھی ذہن نشین رہے کہ انعزال (خود بخود معزولی) اور استحقاق عزل (معزول کئے جانے کا مستحق ہونا) ان دونوں میں واضح فرق ہے کیونکہ انعزال کی صورت میں عزل کی ضرورت نہیں ہوا کرتی اور معزول شخص کا کوئی بھی تصرف نافذ نہیں ہوا کرتا۔ استحقاق عزل کی صورت یوں ہوا کرتی ہے کہ کوئی منصب دار شخص کسی ایسے امر کا ارتکاب کر بیٹھے جس کی بناء پر ولی امر یا اس کے نائب پر اسے معزول کرنا واجب ہو مثلاً قاضی کا فسق و فجور، یا مقدمات کے فیصلہ میں من مانی کرنا اور اس کی رشوت ستانی (کہ ان اسباب کے ہوتے ہوئے ولی امر پر اس کو معزول کرنا واجب ہے)[1]۔

(1) ابن عابدین ۴/۳۰۲، ۳۰۳، ۳۲۲، جامع الفصولین ۱/۱۷، بدائع الصنائع ۷/۳، الشرح الصغیر ۴/۱۹۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/۹۶، القلیوبی وعمیرہ ۴/۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۰۸، ۴/۱۷، المغنی ۵/۱۰۱، ۹/۱۰۶، ۱۲۱، ۱۰۳، الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی ص ۳-۱۲۔

# انعقاد

## تعریف:

۱- لغت میں انعقاد انحلال کی ضد ہے، اور اسی معنی میں "انعقاد الحبل" ہے، لفظ "انعقاد" کا معنی وجوب، ربط اور تاکید بھی ہے[1]۔

فقہاء کے یہاں موضوع کے اعتبار سے لفظ انعقاد کی مراد الگ الگ ہوا کرتی ہے مثلاً نماز اور روزہ جیسی عبادات میں انعقاد کا مفہوم ان عبادتوں کے آغاز کا صحیح اور درست ہونا ہے[2]، اور انعقاد الولد کا معنی ماں کا حاملہ ہونا ہے[3]، اور جو عقود ایجاب وقبول پر موقوف ہوتے ہیں ان کے انعقاد کا معنی شریعت میں معتبر طریقہ کے مطابق ایجاب وقبول کا ارتباط ہے[4]۔

## متعلقہ الفاظ:

### صحت:

۲- جمہور فقہاء کسی عمل کے صحیح ہونے کو انعقاد کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں، مثلاً ان کا یہ قول: "تنعقد الصلاة بقراءة الآية"

(۱) لسان العرب المحیط، المصباح، تہذیب الأسماء واللغات: مادہ (عقد)۔
(۲) القلیوبی ۱/۱۳۱، ۲/۵۹ طبع مصطفی الحلبی۔
(۳) القلیوبی ۴/۱۷۷۔
(۴) الکفایہ علی الہدایہ مع شرح فتح القدیر ۵/۴۵۶ شائع کردہ دار احیاء التراث العربی۔

(آیت کی قراءت کرنے سے نماز منعقد ہوتی ہے)، اس سے فقہاء کی مراد یہ ہوتی ہے کہ آیت کی قراءت سے نماز صحیح ہوا کرتی ہے، بین انعقاد وصحت کے الفاظ پر غور وفکر کرنے سے ان کے درمیان فرق کا پتہ چلتا ہے، کیونکہ صحت کا حصول ارکان وشرائط کی تکمیل کے بعد ہی ہوا کرتا ہے جبکہ انعقاد میں یہ بات نہیں، کیونکہ یہ بسا اوقات شروط کی تکمیل کے بغیر بھی پایا جاتا ہے(۱)۔

وہ امور جن سے انعقاد متحقق ہوتا ہے:

۴- معاملات کا انعقاد کبھی تو قول سے ہوتا ہے اور کبھی فعل سے، قول سے مراد مثلاً شرعی عقود کے معتبر صیغوں کے ذریعہ حاصل ہونے والا رابطہ ہے جیسے نکاح وغیرہ(۲)، اور فعل سے مراد جیسا کہ فقہاء کے نزدیک بیع تعاطی ہے۔ اس کی تفصیل عقود کے عنوانوں میں فقہاء بیان کرتے ہیں۔

بہت سے معاملات کا انعقاد کبھی تو کنائی الفاظ کے ذریعہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ نیت بھی پائی جائے اور کبھی انعقاد کے لئے لفظ صریح کی شرط ہوا کرتی ہے۔

اول الذکر صورت میں وہ معاملات داخل ہوں گے جن کو انسان تنہا کرسکتا ہے مثلاً طلاق، عتاق اور ابراء(۳) کہ ان امور کا انعقاد کنایہ کی صورت میں بھی ہوا کرتا ہے بشرطیکہ نیت بھی موجود ہو، اور یہی حکم ان معاملات کا بھی ہے جن کو انسان تنہا نہیں کرسکتا لیکن وہ معاملہ تعلیق کو قبول کرتا ہے جیسے عقد کتابت اور خلع کا معاملہ، اور اگر وہ معاملہ تعلیق کو قبول نہیں کرتا تو اس کے انعقاد میں اختلاف ہے، فقہاء اس کی تفصیل عقود کے عنوانوں میں کرتے ہیں(۱)۔

جو عبادات اور عقود وغیرہ باطل ہو وہ منعقد نہیں ہوتا ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، جب کہ عقود فاسدہ کے انعقاد میں اختلاف رہا ہے، بیشتر فقہاء عقد فاسد کو بھی منعقد نہیں مانتے، حنفیہ کے نزدیک عقد فاسد منعقد ہوتا ہے البتہ غیر صحیح رہتا ہے اس لئے کہ وہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہوتا ہے اور وصف کے اعتبار سے مشروع نہیں ہوتا ہے (گویا اصل کا اعتبار کرتے ہوئے منعقد قرار پاتا ہے، اور وصف کے غیر مشروع ہونے کی وجہ سے فاسد ہوتا ہے)(۲)۔

بعض تصرفات ہزل اور مذاق کی صورت میں بھی منعقد ہو جایا کرتے ہیں، جیسے نکاح وطلاق، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة"(۳) (تین امور ایسے ہیں جو سنجیدگی سے جس طرح منعقد ہوتے ہیں مذاق سے بھی منعقد ہو جایا کرتے ہیں، وہ تین امور نکاح، طلاق اور رجعت ہیں)، جبکہ بعض دیگر تصرفات ہزل کی صورت میں منعقد نہیں ہوتے ہیں جیسے بیع وغیرہ(۴)۔

بیع، نکاح اور طلاق وغیرہ جیسے بیشتر عقود وفسوخ کا انعقاد گونگے کے اشارہ سے ہو جایا کرتا ہے(۵)۔

---

(۱) المستصفی ۱۳۳/۱ طبع اول بولاق، فواتح الرحموت مع حاشیہ ۱۲۱/۱۔

(۲) ابن عابدین ۵/۴ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع بولاق، جواہر الاکلیل ۲/۲ طبع مکتبۃ النجاح، المجموع ۱۶۲/۹، ۱۶۳ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، المغنی مع الشرح الکبیر ۲۳۱/۷ طبع اول المنار۔

(۳) سابقہ مراجع۔

---

(۱) المجموع ۱۶۶/۹، ۱۶۷، الروضہ ۳۳۸/۳ طبع المکتب الاسلامی، الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۳۳۹ طبع التجاریہ، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۱۱، ۲۰۷، المغنی ۳۰۸/۹، ۳۳۱ طبع الریاض، جواہر الاکلیل ۲۹۸/۲۔

(۲) ابن عابدین ۷/۴۔

(۳) حدیث "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد..." کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۳۶۲/۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے، علامہ ابن حجر نے اس حدیث کو التلخیص میں حسن قرار دیا ہے (۲۱۰/۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ)۔

(۴) حوالہ سابق، المغنی مع الشرح الکبیر ۲۳۱/۷ طبع اول المنار۔

(۵) تکملہ فتح القدیر کی نتائج الافکار ۵۱۱/۸ طبع اول بولاق، ابن عابدین

یعنی نطق وگویائی پر قادر شخص کے اشارہ سے جمہور فقہاء کے نزدیک ولی عہد کا انعقاد عمل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ عبارت وکلام سے اشارہ کی طرف عدول عذر معقول کے بغیر صحیح اور درست نہیں ہوتا[(1)]۔

مالکیہ کے یہاں گونگے کے علاوہ کا اشارہ تمام عقود میں معتبر ہوا کرتا ہے[(2)]۔

امامت کبری کا انعقاد ارباب حل وعقد کے انتخاب سے ہوتا ہے، تاہم بیعت امام کے انعقاد کے لئے ارباب حل وعقد کی کم از کم کتنی تعداد ہونی ضروری ہے اس کی تعیین میں فقہاء کا اختلاف ہے جسے "امامت کبری" کی اصطلاح میں دیکھا جاسکتا ہے[(3)]۔

امامت کبری کے انعقاد کی دوسری صورت یہ ہے کہ موجودہ امام اور خلیفۃ المسلمین اپنے بعد ہونے والے شخص کو عہدہ سونپ دے اور ساتھ ہی ساتھ ارباب حل وعقد بحیثیت خلیفہ اس کے ہاتھ پر بیعت بھی کرلیں، مسلمانوں کا اجماع ہے کہ امامت کا عہدہ سونپنا دو وجوہ سے صحیح ہے:

اول: حضرت ابوبکر صدیقؓ نے بذات خود امامت کبری کا عہدہ حضرت عمرؓ کو سونپ دیا۔

دوم: یہ کہ حضرت عمرؓ نے امامت کبریٰ کا عہدہ اہل شوری کے سپرد کیا، مسلمانوں نے ان ارکان شوری کی کارروائی کو جو اپنے وقت کے عیون اور سربرآوردہ اشخاص تھے برضا ورغبت قبول اور تسلیم کرلیا تھا، کیونکہ ان کے خیال میں امامت کا عہدہ سونپنا درست تھا تو امامت کے

---

= ۹/۳، ۵/۲۰۷، جواہر الاکلیل ۱/۳۲۸، الحطاب ۴/۲۵۸ طبع لیبیا، نہایۃ المحتاج ۶/۳۴۶ طبع مصطفی الحلبی، الکافی لابن قدامہ ۲/۸۰۲ طبع المکتب الاسلامی، المغنی مع الشرح ۷/۳۰۳۔

(1) نہایۃ المحتاج ۶/۴۲۶، الکافی لابن قدامہ ۲/۸۰۲، ابن عابدین ۳/۹، الاشباہ لابن نجیم ص ۳۴۳، ۳۴۴ مکتبۃ الہند۔

(2) الحطاب ۴/۲۲۹۔

(3) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۶ طبع مصطفی الحلبی۔

انعقاد میں اس کے ولی عہد بنانے پر اجماع ہوگیا[(1)]۔

لیکن انتخاب یا ولی عہد بنانے بغیر امامت کا انعقاد جمہور فقہاء کے نزدیک نہیں ہوتا ہے۔ ارباب حل وعقد کو کسی نازک صورتحال میں اس کے ہاتھ پر امامت کی بیعت کرلینی چاہئے لیکن بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اگر وہ شخص لوگوں پر غلبہ اور تسلط حاصل کرنے میں کامیاب ہوچکا ہو تو اس کی امامت خود بخود منعقد ہوجائے گی۔ مسئلہ کی مزید تفصیل "امامت کبری" کی اصطلاح میں دیکھی جائے[(2)]۔

مختلف قسم کی ولایتوں کا انعقاد ولی کی موجودگی میں اس کے بالمشافہ کلام اور بات چیت وگفتگو سے ہوا کرتا ہے جب کہ اس کی عدم موجودگی میں مراسلت اور خط وکتابت سے بھی یہ معاملہ طے ہوسکتا ہے۔ ہر قسم کی ولایت کے انعقاد کی کیفیت اپنے اپنے مقام پر ذکر کی جائے گی۔ فقہاء زیادہ تر یہ بحث سیاست شرعیہ اور احکام سلطانیہ جیسی متعلقہ کتابوں میں کرتے ہیں[(3)]۔

## بحث کے مقامات:

۴- فقہاء یمین کے انعقاد کو ایمان کے باب میں ذکر فرماتے ہیں، اور دیگر امور کے انعقاد کے مواقع کو پوری طرح بیان کرنا نہایت دشوار امر ہے، اس لئے ہر قسم کی عبادات اور مختلف قسم کے تصرفات کے انعقاد وعدم انعقاد کی وضاحت کے لئے ان کے مقامات کی طرف رجوع کیا جائے[(4)]۔

---

(1) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۰۔

(2) حوالہ سابق ص ۸، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۷ طبع مصطفی الحلبی۔

(3) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۹، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۸ طبع۔

(4) ابن عابدین ۳/۸۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱/۳۷۷۔

# انعکاس

## تعریف:

۱- لغت میں انعکاس "انعکس" کا مصدر ہے، جو "عکس" فعل کا مطاوع ہے[1]، اور "عکس" کا مفہوم یہ ہے کہ اول شی کو آخر میں بنایا جائے۔ عربی زبان میں عکسه یعکسه عکسا باب ضرب سے استعمال ہوتا ہے[2]۔ اہل اصول کے یہاں "قیاس العکس" اسی لفظ سے ماخوذ ہے، جس کا مفہوم ہے کہ کسی شی کے حکم کی ضد اور عکس، اسی جیسی چیز کے لئے اس لئے ثابت کیا جائے کہ دونوں علت میں ایک دوسرے کے برعکس اور ضد ہیں، جس کی مثال مسلم شریف کی حدیث میں ہے: "أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر"[3] (ایک صحابی نے حضور اکرم ﷺ سے پوچھا: ہم میں کا کوئی شخص بیوی سے اپنی شہوت بھی پوری کرے اور اس کو اس پر اجر وثواب بھی ملے؟ (یہ کیسے ہوسکتا ہے) تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: بتاؤ تو سہی کہ اگر وہ شخص یہ فعل حرام طریقہ پر کرتا تو کیا اسے اس کا گناہ نہ ہوتا)۔

اہل اصول کے نزدیک "انعکاس" کا مفہوم یہ ہے کہ علت کے نہ ہونے کی وجہ سے حکم کی نفی ہوجائے جیسے شراب کی حرمت اس کے نشہ کے ختم ہوجانے سے ختم ہوجاتی ہے[1]۔

انعکاس کی ضد طرد ہے جیسے "عکس" کی ضد "طرد" ہے (ملاحظہ ہو: "طرد" کی اصطلاح)۔

۲- جمہور اہل اصول کا مذہب یہ ہے کہ "انعکاس" "اطراد" کے ساتھ مل کر علت کے جاننے پہچاننے اور معلوم کرنے کے ذرائع میں سے ایک ذریعہ اور وسیلہ ہے جب کہ حنفیہ اور بہت سے اشاعرہ مثلاً امام غزالی اور آمدی جیسے لوگوں کے یہاں یہ علت کے معلوم کرنے کا ذریعہ نہیں ہے[2]۔

بعض اہل اصول کی رائے یہ ہے کہ "انعکاس" علت کی شرائط میں سے ایک شرط ہے جب کہ دوسرے اصولی حضرات علت کے لئے "انعکاس" کو شرط قرار نہیں دیتے[3]۔

اس کی مکمل بحث کا مقام اصولی ضمیمہ ہے۔

## بحث کے مقامات:

۳- اہل اصول کے یہاں "انعکاس" کا تذکرہ چند مواقع پر ملتا ہے، مثلاً قیاس کے باب میں علت سے متعلق شروط اور مسالک کی بحث کے دوران جہاں یہ تذکرہ ہوتا ہے کہ آیا انعکاس علت کی شرائط میں سے ہے یا نہیں، نیز یہ کہ "انعکاس" علت کے معلوم کرنے کا ذریعہ ہے یا نہیں؟

اسی طرح اس کو قیاسات کے درمیان ترجیح کا ایک طریقہ ہونے کی

---

(۱) تاج العروس "عکس"۔
(۲) المصباح "عکس"۔
(۳) حدیث "أيأتي أحدنا شهوته..." کی روایت مسلم (۲/ ۶۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون (طرد)، المستصفی ۲/ ۵۰، ۳۰۹، فواتح الرحموت ۲/ ۲۸۲۔
(۲) مسلم الثبوت ۲/ ۳۰۲، ارشاد الفحول رص ۲۲۰ طبع مصطفی الحلبی۔
(۳) فواتح الرحموت ۲/ ۲۸۲، شرح جمع الجوامع ۲/ ۲۳۳ طبع مصطفی الحلبی۔

حیثیت سے قیاس کی ترجیحات کی بحث میں ذکر کرتے ہیں [1]، ایسے ہی علت منظمہ پر گفتگو کے دوران بھی یہ لفظ زیر بحث آتا ہے اور اس موقع پر بھی کہ منظمہ علت میں "طرد" و "عکس" واجب نہیں ہوا کرتا [2]، نیز علت کے نقائص کے ذکر کے موقع پر بھی "انعکاس" سے متعلق گفتگو ہوا کرتی ہے [3]۔

(۱) فواتح الرحموت ۲/ ۳۲۸۔
(۲) فواتح الرحموت ۲/ ۲۷۳۔
(۳) شرح جمع الجوامع ۲/ ۳۰۵ طبع مصطفی الحلبی۔

# أنف

## تعریف:

۱- أنف کا معنی ناک ہے جو کہ معروف ہے، اس کی جمع آناف اور آنوف آتی ہے [1]۔

## ناک سے متعلق احکام:

مقام کے اعتبار سے ناک سے متعلق احکام الگ الگ ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:

### الف- وضو میں:

۲- ناک کے اندرونی حصہ کا دھونا (استنشاق) سنت ہے جب کہ ناک کے ظاہری حصہ کا دھونا چہرے کا جزء ہونے کی بنا پر فرض ہے، اس کی تفصیل "وضو" کی اصطلاح میں ہے۔

### ب- غسل میں:

۳- غسل میں ناک کے ظاہری حصہ کا دھونا تمام فقہاء کے نزدیک فرض ہے اور ناک کے اندرونی حصہ کا دھونا (یعنی استنشاق) حنفیہ کے یہاں فرض ہے اور دیگر ائمہ کے نزدیک سنت ہے۔ اس کی تفصیل "غسل" کی اصطلاح میں ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

## ج- نماز میں ناک پر سجدہ کرنا:

۴- پیشانی کے ساتھ ناک کو بھی زمین پر جمانا اور ٹیکنا جمہور فقہاء کے نزدیک سنت ہے، چونکہ ابوحمیدؓ سے مروی ہے کہ "أن النبي ﷺ سجد و مكن جبهته و أنفه على الأرض"[1] (نبی کریم ﷺ نے سجدہ فرماتے وقت اپنی پیشانی اور ناک زمین پر ٹیک دی)۔

حنفیہ کے نزدیک ناک کو زمین پر جمانا اور ٹیکنا واجب ہے، حنابلہ سے بھی ایک روایت یہی ہے، نیز مالکیہ کے یہاں یہ قول مرجوح ہے، حنفیہ کی دلیل حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی یہ روایت ہے: "أن النبي ﷺ قال: أمرت أن أسجد على سبعة أعظم الجبهة -وأشار بيده إلى أنفه- واليدين والركبتين وأطراف القدمين" (نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کا حکم ہوا ہے جو یہ ہیں: پیشانی (اور ہاتھ سے اپنی ناک کی طرف بھی اشارہ فرمایا)، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں پیروں کے اطراف)[2] ناک کی طرف آپ ﷺ کا اشارہ فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ ناک بھی ان اعضاء میں شامل ہے جن پر سجدہ ہونا چاہئے[3]۔

## د- روزہ دار کے پیٹ میں ناک کے راستے سے کسی چیز کا پہنچنا:

۵- اگر روزہ دار ناک میں دوا ڈالے جو اس کے پیٹ یا حلق یا دماغ تک پہنچ جائے تو اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا اور اس کی قضا اس پر لازم ہوگی، مالکیہ کے نزدیک ناک میں دوا ڈالنے سے روزہ دار کا روزہ صرف اسی صورت میں فاسد ہوگا جب کہ دوا اس کے پیٹ یا حلق میں پہنچ جائے، اور اگر روزہ دار ناک میں پانی ڈالے جو اس کے پیٹ میں یا حلق میں پہنچ جائے تو مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے ایک قول کے مطابق اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا۔

اگر روزہ دار ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ سے کام لے جس کے نتیجہ میں پانی اس کے حلق یا پیٹ تک پہنچ جائے تو اس صورت میں حنابلہ اور شافعیہ کی دو رائیں ہیں: ایک رائے ہے کہ روزہ فاسد ہو جائے گا اور دوسری رائے ہے کہ فاسد نہیں ہوگا[1]۔

## ھ- ناک پر جنایت کرنا:

۶- کسی کی ناک پر عمداً جنایت موجب قصاص ہوا کرتی ہے لیکن یہ اسی وقت ہوگا جب کہ قصاص لینے میں بغیر کسی ظلم و تعدی کے مماثلت کا پورا پورا امکان موجود ہو۔

ناک سے متعلق قصاص کے وجوب کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: "والأنف بالأنف"[2] (اور ناک ناک کے بدلے)۔

اگر ناک کا قصاص لئے جانے میں پوری مماثلت ممکن نہ ہو یا جنایت کا ارتکاب خطأً ہوا ہو تو ان دونوں صورتوں میں دیت واجب

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ سجد..." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۷۲ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن خزیمہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (۱/ ۳۲۳ طبع المکتب الاسلامی)۔

(۲) حدیث: "أمرت أن أسجد على سبعة أعظم ...." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۲۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۵۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۱/ ۵۱۶ طبع الریاض، المہذب ۱/ ۸۳ طبع دار المعرفۃ، البدائع ۱/ ۲۰۸ طبع الجمالیہ، فتح الجلیل ۱/ ۱۵۱ طبع النجاح لیبیا۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۷ طبع دار الفکر، المغنی ۳/ ۱۰۹، المہذب ۱/ ۱۸۹، ۱۹۰، فتح الجلیل ۱/ ۳۹۹، ۴۰۰، ابن عابدین ۱/ ۱۲۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۴۵۔

ہوں، اور اگر صرف قوت شامہ ختم اور برباد ہوئی تو بھی دیت واجب ہوں، اور اگر قوت شامہ اور ناک کا بانسہ دونوں ہی برباد ہوجائیں تو دو دیتیں واجب ہوں گی، اور اگر ناک کا کچھ حصہ کاٹ دیا تو اسی کے حساب سے دیت واجب ہوں[1]۔

اس سلسلے میں تفصیلات بہت ہیں (اس کے لئے ”جنایت“، ”دیت“، ”اطراف“ اور ”شجاج“ کی اصطلاحات دیکھی جائیں)۔

**بحث کے مقامات:**

۷- ناک سے متعلق کچھ مخصوص احکام ہیں جن کا بیان فقہ کے مختلف ابواب میں ہوتا ہے مثلاً وضو، غسل اور غسل میت کے باب میں استنشاق، مرضعہ نے دودھ بچہ کی ناک میں ڈال دے تو اس سے حرمت مصاہرت ثابت ہوگی یا نہیں، اس مسئلہ کا بیان باب الرضاع میں ہے، نیز سونے یا چاندی کی ناک بنوانے کا مسئلہ باب اللباس میں ہے۔

(۱) منتہی الارادات ۳/۲۹۳، ۳۱۷، المہذب ۲/۱۸۰، ۲۰۳، منح الجلیل ۴/۳۹۶، ۴۰۶، ۴۰۸، البدائع ۷/۲۹۷، ۳۱۱۔

# إنفاق

دیکھئے: ”نفقہ“۔

# أنفال

**تعریف:**

۱- نفل (فا کی حرکت کے ساتھ) کا معنی ہے غنیمت، قرآن کریم میں ہے: یسئلونک عن الأنفال[1] (یہ لوگ آپ سے غنیموں کے بارے میں سوال کرتے ہیں)، صحابہ کرام نے غنیمت کے سلسلے میں آنحضور ﷺ سے استفسار صرف اس لئے فرمایا تھا کہ یہ چیز ان سے پہلے کی قوموں پر حرام تھی، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اسے امت محمدیہ کے لئے حلال قرار دیا، أنفال ”نفل“ (فا کے جزم کے ساتھ) سے ماخوذ ہے جس کا اصل معنی زیادتی ہے[2]۔

أنفال کے اصطلاحی معنی میں پانچ مختلف اقوال ہیں جو حسب ذیل ہیں:

۲- پہلا قول: اس سے مراد مال غنیمت ہے، یہ قول ایک روایت میں ابن عباس کا، ایک روایت میں مجاہد کا، نیز حسن کا، قتادہ، عکرمہ کا اور ایک روایت میں عطاء کا ہے۔

۳- دوسرا قول: اس سے مراد فئی ہے، حضرت ابن عباس اور عطاء دونوں کی یہ دوسری روایت ہے، اور بغیر قتل و قتال کے مشرکین کا جو مال مسلمانوں کو مل جائے وہ فئی کہلاتا ہے، اسے صرف کرنے کا کلی

(۱) سورۂ انفال/۱۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن للراغب اصفہانی مادۂ ”نفل“۔

اختیار حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسے جس مد میں چاہتے خرچ فرماتے۔

۴-تیسرا قول: اس سے مراد خمس ہے، یہ مجاہد سے دوسری روایت ہے۔

۵-چوتھا قول: أنفال سے مراد تنفیل ہے، اور اس سے مراد وہ مال ہوا کرتا ہے جو دارالاسلام میں غنیمت کے منتقل کرنے اور اس کی تقسیم سے پہلے کسی کو امام کی طرف سے حاصل ہو، لیکن اس کے بعد تنفیل صرف خمس میں جائز رہ جاتی ہے[1]۔ اس کی مزید تفصیل ''تنفیل'' کی اصطلاح میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۶-پانچواں قول: اس سے مراد ''سلب'' (مقتول کا ساز وسامان) ہے، مال غنیمت کے حصہ سے زائد مال جو مجاہد کو اس کے جذبۂ جہاد کے ابھارنے کے پیش نظر دیا جاتا ہے وہ سلب کہلاتا ہے، مثلاً حاکم وقت یہ اعلان کردے کہ من قتل قتیلا فله سلبه (جو شخص کسی دشمن کو قتل کرے گا تو اس کا ساز وسامان اسی کو ملے گا)، یا فوج میں یہ اعلان کردیا جائے کہ: ما أصبتم فهو لكم (جو کچھ تم لوگوں کے ہاتھ لگ جائے وہ تمہارا ہوگا)، یا بایں الفاظ امام کہے: فلكم نصفه أو ثلثه أو ربعه (یعنی جو کچھ تم لوگوں کو ملے اس میں سے آدھا یا تہائی یا چوتھائی حصہ تم لوگوں کا ہوگا)[2] (تو یہ ساری صورتیں ''سلب'' کا مصداق ہوں گی)۔

۷-مذکورہ بالا اقوال کی روشنی میں أنفال کا اطلاق اہل حرب کے ایسے مال پر ہوتا ہے جو قتال یا بدون قتال مسلمانوں کے ہاتھ لگ جائے، اس لئے غنیمت اور فیئ أنفال میں داخل ہیں۔ ابن العربی کہتے ہیں کہ ہمارے علماء سے منقول ہے کہ اس موقع پر تین اسماء کا اطلاق ہوا کرتا ہے: أنفال، غنائم اور فیئ۔

(۱) أحكام القرآن للجصاص ۳/۵۵۔

(۲) الفخر الرازی ۱۵/۱۱۵ طبع اول۔

نفل کا معنی زیادتی ہے، اس میں مال غنیمت بھی داخل ہے، اور غنیمت سے وہ مال مراد ہوتا ہے جو کفار سے جنگ کے نتیجے میں حاصل ہو۔

اور فیئ اس مال کو کہتے ہیں جو بغیر جنگ کے حاصل ہو۔ اس مال کا نام فیئ اس لئے ہے کہ یہ پھر اس مقام کی طرف لوٹ کر آگیا ہے جس کا وہ مستحق ہے، یعنی یاد رکھنے والے بندہ کا اس مال سے انتفاع کا مقام[1]۔

نیز فیئ کا اطلاق اس مال پر بھی ہوتا ہے جو کفار کی طرف سے مسلمانوں کو صرف اس لئے دیا جاتا ہے کہ وہ ان سے قتال نہ کریں، اور وہ مال جو کافروں سے انہیں خوف زدہ اور ہراساں کئے بغیر حاصل ہو وہ بھی فیئ شمار ہوتا ہے، مثلاً جزیہ، خراج، عشر اور مرتد کا مال، نیز ایسے کافر کا مال جس کے مرنے کے بعد اس کا کوئی وارث موجود نہ ہو[2]۔

متعلقہ الفاظ:

رضخ:

۸-رضخ کا معنی معمولی عطیہ ہے۔ اور اصطلاح میں مال غنیمت کا وہ حصہ جو مجاہدین کے ایک حصہ سے زائد نہ ہو رضخ کہلاتا ہے۔ اس کی مقدار مقرر کرنے کا اختیار امیر یا اس کے نائب کو ہوتا ہے، مثلاً فوج کا سپہ سالار ان عورتوں، بچوں وغیرہ کو غنیمت میں سے معمولی حصہ عطا کردے جو معرکۂ کارزار میں حاضر ہوکر مجاہدین کا تعاون کریں۔ ایسے ہی ان ذمیوں اور غلاموں کو ان کی جدوجہد اور مشقت کو سامنے رکھ کر عطیہ دیا جاسکتا ہے جو انہوں نے زخمیوں

(۱) أحكام القرآن لابن العربی ۲/۸۲۵۔

(۲) الوجیز ۱/۲۸۸، المبسوط ۱۰/۷، العدوی علی الخرشی ۳/۲۸، المصباح المنیر فی المادۃ۔

ور مریضوں کی تیمارداری، علاج ومعالجہ اور مجاہدین کی رہنمائی وغیرہ کے سلسلے میں برداشت کی ہو[1]۔

اجمالی حکم:

۹- گزرے ہوئے مترادف الفاظ یعنی جمعیت، بعث، سلب، رفع اور تحصیل کے مفاہیم کو مدنظر رکھتے ہوئے انتقال کا حکم الگ الگ ہے، اس لئے ان میں سے ہر ایک کا حکم اس کی متعلقہ اصطلاح میں ملاحظہ کیا جائے[2]۔

(1) المبسوط ۱۰/۱۰۹، فتح القدیر ۴/۲۹۳، الجبیر ۱/۲۹۰، المغنی ۸/۳۱۵ طبع الریاض، القواعد لابن رجب رص ۲۱۱ طبع دار المعرفۃ المعونۃ ۳/۲۳ طبع دار صادر۔

(2) ابن عابدین ۳/۲۳۸، فتح القدیر ۳/۳۳۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۹۰ طبع دار الفکر، مغنی المحتاج ۳/۱۰۲ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۸/۳۷۸ طبع الریاض۔

# انفراد

## تعریف:

۱- انفراد لغت میں "انفرد" کا مصدر ہے اور انفرد "تفرد" (تنہا ہونے) کے معنی میں ہے[1]۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال اسی لغوی معنی میں ہے[2]۔

## متعلقہ الفاظ:

### الف- استبداد:

۲- استبداد: "استبد" کا مصدر ہے، عربی میں جب "فلان استبد بالأمر" بولا جاتا ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ فلاں شخص بلاشرکت غیرے اس معاملہ میں تنہا مالک ہے[3]۔

### ب- استقلال:

۳- استقلال کا ایک معنی "اعتماد علی النفس" اور "استبداد بالأمر" (کسی معاملہ میں خودمختار ہونا) ہے، اور اس معنی کے لحاظ سے لفظ استقلال انفراد کے مترادف ہے، البتہ استقلال انفراد کے بہ نسبت

(1) لسان العرب، المحیط، مختار الصحاح، المصباح المنیر: مادہ "فرد"۔

(2) شرح فتح القدیر ۶/۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۳۹۲، المہذب ۱/۵۳، کشاف القناع ۵/۵۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(3) لسان العرب مادۂ "بدد"، کشاف القناع ۵/۵۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/۵۲، المہذب ۱/۳۵۳۔

استعمالات میں اس کے حذف ہے، چنانچہ کبھی یہ قلت کا مفہوم دیتا ہے اور کبھی ارتفاع کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے[1]۔

ج - اشتراک:

۴ - اشتراک انفراد کی ضد ہے۔

انفراد کے احکام:

نماز میں انفراد:

۵ - منفرد (اکیلے شخص) کی نماز بغیر عذر بھی جائز ہے۔ جمہور علماء کے نزدیک پانچوں نمازوں کے صحیح ہونے کے لئے جماعت شرط نہیں ہے۔ (ہاں جمعہ کی نماز میں باتفاق فقہاء اور عیدین میں علی اختلاف الفقہاء جماعت شرط ہے) منفرد کی نماز میں ایک اجر ہے، کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت میں ہے کہ آنحضور ﷺ نے فرمایا ہے: "إن صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة" (جماعت کی نماز اکیلے کی نماز سے ستائیس گنا فضیلت رکھتی ہے)[2]۔ ایک دوسری روایت میں ہے: "بخمس وعشرين درجة"[3] (پچیس گنا زیادہ فضیلت رکھتی ہے)، کیونکہ حدیث پاک کے اندر دونوں نمازوں (تنہا، جماعت والی) کے درمیان متعینہ تناسب بیان کیا گیا ہے، اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ان دونوں ہی کے اندر اجر و ثواب ثابت ہے، ورنہ کوئی تناسب نہیں رہ جائے گا۔

بحالت عذر تنہا نماز پڑھنے والے کے اجر و ثواب میں کچھ بھی کمی واقع نہیں ہوا کرتی، کیونکہ آنحضور ﷺ نے فرمایا ہے: "إذا مرض العبد أو سافر كتب الله له ما كان يعمل صحيحا مقيما"[1] (جب بندہ مریض یا مسافر ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو اس عمل کا ثواب دیتا ہے جو وہ تندرستی اور اقامت کی حالت میں کرتا تھا) اور تنہا فرض ادا کرنے والے پر اس کا اعادہ واجب نہیں ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک جماعت سے نماز پڑھنا مردوں کے حق میں سنت مؤکدہ ہے۔ ایک قول ہے کہ وہ واجب ہے، البتہ جمعہ کی نماز میں جماعت شرط ہے، ایسے ہی جو لوگ عید کی نماز کے وجوب کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی عید کی نماز میں جماعت شرط ہے[2]۔

دیکھئے اصطلاح "صلاۃ جماعۃ"۔

تصرفات میں انفراد:

الف - اولیاء میں سے کسی ایک کا تنہا شادی کرانا:

۶ - جہت قرابت، رتبہ اور قوت کے لحاظ سے مساوی ولی مثلاً سگے بھائی یا باپ یا چچا جیسے لوگوں میں سے دو یا دو سے زائد اولیاء اکٹھا ہوں

---

( ) لسان العرب، الصحاح، تاج العروس مادہ "قلل" تھوڑے تصرف اور تبدیلی کے ساتھ۔

(۲) حدیث: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۳۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) دوسری حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۳۱) اور مسلم (۱/ ۴۵۰) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إذا مرض العبد أو سافر..." کی روایت بخاری (فتح ۶/ ۱۳۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) رد المحتار ۱/ ۳۶۸، ۳۷۱-۳۷۳ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح فتح القدیر ۱/ ۲۲۲، ۲۲۹، ۳۰۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۰۰، ۳۵۵، ۴، ۴۳، ۴۴، الشرح الصغیر ۱/ ۲۲۴، ۲۲۵، ۴۹۰، ۴۹۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۲، ۲۸، ۱۳۶، ۱۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المجموع شرح المہذب ۴/ ۱۸۴-۱۸۵، ۱۸۹، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۷۶، ۱۷۷، کشاف القناع ۱/ ۴۵۳، ۴۵۵۔

اور ان میں سے ہر ایک دوسرے پر غالب آنے کی سعی اور اس بات کی پوری کوشش کر رہا ہو کہ عقد نکاح کو وہی انجام دے، تو ایسی صورت میں شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ قطع نزاع کے لئے ان میں قرعہ اندازی کی جائے گی، کیونکہ ان اولیاء کے حقوق یکساں بھی ہیں اور بظاہر تفریق کی کوئی صورت ممکن نظر نہیں آتی۔ اب قرعہ اندازی میں جس کے نام کا قرعہ نکل آئے وہی شادی کرانے کا حق دار ہوگا۔ اگر جس کے نام قرعہ نکلا اس کے بجائے دوسرے نے پہل کی اور شادی کرا دی اور لڑکی کہہ چکی ہے کہ میں نے ان میں سے ہر ایک کو اجازت دی ہے تو یہ نکاح کرنا صحیح ہوگا، اس لئے کہ یہ شادی کرانے کا کام ایک ایسے شخص نے انجام دیا ہے جس کی ولایت کامل ہے اور مزید یہ کہ لڑکی کی طرف سے اجازت بھی ہے۔ اس صورت میں لڑکی کی شادی ایسے ہی درست مانی جائے گی جیسے کہ اگر وہ اس کا تنہا ولی ہوتا، شادی کے درست ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ قرعہ اندازی کی مشروعیت تو صرف اس لئے تھی کہ رفع نزاع ہوجائے، قرعہ اندازی کی مشروعیت سلب ولایت کے لئے نہیں ہے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک جب کہ سارے اولیاء جہت قرابت کے اعتبار سے مساوی اور درجہ ومرتبہ کے لحاظ سے یکساں ہوں تو حاکم وقت کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ شادی کرانے کے سلسلے میں جسے زیادہ بہتر محسوس کرے، معاملہ اس کے سپرد کر دے[2]۔

حنفیہ کے نزدیک اگر نکاح کا پیغام دینے والا شخص ایک ہے تو ان مساوی درجہ کے اولیاء میں سے ہر ایک لڑکی کی شادی کرا دینے میں حق بجانب ہوگا، بشرطیکہ پیغام دینے والا کفو بھی ہو اور لڑکی کا مہر بھی وافر مقدار میں ہو[1]، خواہ اس صورت میں دوسرا ولی خوش ہو یا ناراض۔

۷- اگر نکاح کا پیغام دینے والے اشخاص متعدد ہوں تو اس صورت میں لڑکی کی شادی اس کے پسند کردہ شخص سے کرائی جائے گی، کیونکہ جب لڑکی بالغہ اور سمجھدار ہو جو ولی ہو تو حنفیہ کے یہاں اسے خود بخود کفو سے شادی کر لینے کا حق حاصل ہے، اور اس کی شادی صرف وہی ولی کرا سکتا ہے جسے لڑکی نے اپنی رضامندی سے وکیل بنایا ہو، اگر عورت مساوی درجہ کے اولیاء میں سے کسی کو متعین نہ کرے بلکہ ان میں سے ہر ایک کو علاحدہ علاحدہ شادی کرانے کی اجازت دے دے یعنی یہ کہے کہ: آپ لوگوں میں سے کوئی بھی میری شادی فلاں شخص سے کرا سکتا ہے تو ان صورتوں میں اولیاء میں سے جو بھی اس کی شادی کرا دے گا، درست مانی جائے گی، کیونکہ سارے اولیاء میں سبب ولایت موجود ہے، یہی رائے مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی ہے۔ اور اگر اولیاء میں سے کسی ایک نے پہل کر کے اس کی شادی کفو سے کرا دی تو وہ صحیح ہوگی، کیونکہ اس صورت میں کسی ولی کو دوسرے پر برتری وامتیاز حاصل نہیں ہے۔

لڑکی نے اولیاء کو شادی کرا دینے کی اجازت دے دی، پھر مساوی درجہ کے اولیاء میں سے کسی ایک نے اس کی شادی ایک شخص سے کرا دی، اور دوسرے نے کسی دوسرے شخص سے کرا دی، اگر ان دونوں میں سے پہلے ہونے والی شادی معلوم ہوجائے تو وہی صحیح ہوگی اور دوسری باطل ہوگی۔ اور اگر دونوں نکاح ایک ہی وقت میں ہوئے ہوں یا پہلے ہونے والے نکاح کا علم نہ ہو پائے تو دونوں ہی نکاح باطل ہوں گے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[2]۔

---

(۱) ولی سے مراد وہ شخص ہے جو عاقل بالغ اور وارث ہو، ملاحظہ ہو ابن عابدین ۲/ ۲۹۵، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۲۲-۲۲۳، روضۃ الطالبین ۷/ ۸۲، ۸۸، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۵۱۰، ۵۱۱، مطالب اولی النہی ۵/ ۷۲، ۷۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۲۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۸۳۔

(۱) البدائع ۲/ ۲۵۱، شرح فتح القدیر ۳/ ۱۷۲، ۱۸۳، ۱۸۵۔

(۲) سابقہ مراجع۔

مسئلہ کی مزید تفصیل "نکاح" اور "ولایت" کی اصطلاحات میں ملاحظہ کی جائے۔

ب- صغیر کے مال میں کسی ایک ولی کا تنہا تصرف کرنا:

۸- فقہاء مالکیہ کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص چھوٹے بچوں کو چھوڑ کر مر جائے اور اس پر کسی کو وصی نہ بنائے، یعنی مصلحتاً بچوں کے چچا یا بڑے بھائیوں میں سے کسی نے ان کے مال میں تصرف کیا تو اس کا تصرف نافذ ہوگا، کیونکہ مذکورہ بالا افراد کا باپ کے قائم مقام ہونا عادتاً مشہور و معروف ہے[1]۔

اگر اولیاء متعدد ہوں اور ان میں سے ایک مال میں تنہا تصرف کرے، تو اس سلسلہ میں امام مالک کا جو مذہب ابھی ذکر کیا گیا اس کے علاوہ کوئی مسئلہ نہیں ملا۔

اگر اولیاء بھی متعدد ہوں تو اگر یہ سب کسی معاملہ تصرف میں باہم متفق ہوں مسئلہ کا حکم بالکل صحیح ہے اور اگر ان میں اختلاف ہو تو معاملہ حاکم وقت کے پاس لے جایا جائے گا۔ مسئلہ میں مزید تفصیل بھی ہے اور فقہائے کرام کا اختلاف بھی۔ اس کے لئے "ایصاء" اور "ولایت" کی اصطلاحات دیکھی جائیں۔

ج- دو وکیلوں میں سے ایک کا تنہا تصرف کرنا:

۹- اگر کوئی موکل اپنے دو وکیلوں میں سے ہر ایک کو تنہا تصرف کرنے کا اختیار دے دے تو ہر ایک کو تنہا تصرف کرنے کا حق حاصل ہوگا، حنابلہ اور شافعیہ اسی کے قائل ہیں، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک وکیل کو تصرف کی اجازت ہے، اور اگر ہر ایک کو تنہا تصرف کا اختیار نہ دے تو اس کو اس کا حق نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کو اس کی اجازت نہیں ہے[1]۔

حنفیہ کے نزدیک دو وکیلوں میں سے کوئی ایک اس معاملہ میں تنہا تصرف کر سکتا ہے جس میں دونوں کے اتفاق رائے کی ضرورت نہ ہو، مثلاً موکل نے دو آدمیوں کو "وکیل فی الخصومہ" بنایا تو اس دونوں کا متفق ہونا شرط نہیں ہوگا، کیونکہ معاملہ خصومت میں ان کا اتفاق رائے کرنا مجلس قضا کے اندر شور و شغب کا باعث ہوگا اور مجلس قضا کو شور و شغب سے محفوظ رکھنا انتہائی ضروری ہے، کیونکہ یہ جگہ اظہار حق کے لئے ہوتی ہے، نہ کہ شور و شغب مچانے کے لئے۔ یہی وجہ ہے کہ دونوں وکیلوں میں سے ہر ایک دوسرے کی موجودگی کے بغیر پیروی کرے تو عام مشائخ حنفیہ کے نزدیک یہ جائز ہے، لیکن بعض دوسرے حنفی مشائخ کا خیال ہے کہ ایک وکیل کی پیروی کے دوران دوسرے کی موجودگی شرط ہے۔ اسی طرح اگر موکل دو وکیلوں میں سے ہر ایک کو اپنی بیوی کو بغیر عوض طلاق دینے یا اپنے غلام کو بغیر عوض آزاد کرنے یا اپنے پاس موجود امانت کو لوٹانے یا اپنے اوپر واجب الادا دین کے ادا کرنے کا وکیل بنائے (تو دونوں میں سے جو بھی مذکورہ بالا امور میں تصرف کرے گا اس کا تصرف درست اور صحیح ہوگا)، کیونکہ ان تمام امور میں وکالت کی وکالت کا مطلب صرف ترجمانی ہے کہ وکیل اپنے موکل کے کلام کی محض ترجمانی کر دے اور بس۔ اس نے موکل کے کلام کی ترجمانی کوئی ایک کرے یا دونوں مل کر کریں برابر ہے، اس لئے کہ معنی میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

لیکن جن امور میں رائے لینے کی ضرورت ہوا کرتی ہے، مثلاً بیع و شراء اور شادی بیاہ کے معاملات تو ان تمام امور میں دونوں وکیلوں کا

---

( ) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/۲۵۶، ۴/ ۳۵۲ طبع عیسی الحلبی مصر، جواہر الاکلیل ۲/۹۹۔

(۱) المہذب ۱/ ۳۵۸، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج ۵/ ۳۲۲، کشاف القناع ۳/ ۴۷۳، المغنی ۵/ ۹۶۔

اتفاق رائے سے تصرف کرنا ضروری ہوگا[1]۔

مالکیہ نے کہا: مال اور اس جیسی چیز کے دو وکیلوں میں سے ایک کے لئے جائز ہے کہ اپنے مؤکل کی طرف سے دوسرے وکیل کی اطلاع کے بغیر تنہا کوئی کام کرے، الا یہ کہ مؤکل شرط لگادے کہ دونوں میں سے کوئی بدون شخص تنہا کوئی کام نہ کرے تو اس صورت میں ان میں سے کسی کے لئے بھی تنہا کوئی کام کرنا جائز نہیں، اور مذکورہ بالا تمام چیزوں کا حکم ایک ہے، خواہ ان دونوں کی وکالت آگے پیچھے ہو، ان میں سے ایک کو دوسرے کا علم ہو یا نہ ہو یا دونوں کو ایک ساتھ وکیل بنایا گیا ہو۔

مال کا وکیل بنانے کی مثال یہ ہے کہ ان دونوں کو بیع یا شراء یا دین کی ادائیگی کا وکیل بنائے، اور مال جیسی چیز کی مثال: طلاق، ہبہ اور وقف وغیرہ ہے[2]۔ تفصیل اصطلاح "وکالت" میں ہے۔

## د- مستحقین شفعہ میں سے کسی ایک کا تنہا شفعہ کا مطالبہ کرنا:

۱۰- اگر مستحقین شفعہ میں سے کوئی ایک حاضر ہو یا سفر سے آئے، اور بعض مستحقین غائب ہوں، اور حاضر شخص شفعہ کا مطالبہ کرے تو اسے پورا لینا ہوگا یا سارا ترک کرنا ہوگا، کیونکہ اس وقت اس کے علاوہ کوئی شفعہ کا طالب معلوم نہیں، نیز اس لئے کہ بعض کے لینے میں مشتری کے سودے کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا ہے، اور ایسا کرنا اس کے لئے ناجائز ہے۔ اور اس کے حق کو اس کے شرکاء کی آمد تک مؤخر کرنا بھی ممکن نہیں، کیونکہ تاخیر میں مشتری کو نقصان پہنچتا ہے۔

اگر سارے مستحقین شفعہ غائب ہوں تو عذر کی وجہ سے شفعہ ساقط نہیں ہوگا، اور اگر موجود شخص نے شفعہ والے پورے حصہ کو لے لیا، پھر دوسرا شریک حاضر ہوگیا تو اگر وہ چاہے تو پہلے شفیع سے حصہ کو تقسیم کرالے، اس لئے کہ مطالبہ دونوں کی طرف ہی سے پیدا ہوا ہے، لیکن اگر وہ معاف کردے تو وہ قطعہ پہلے شخص کے لئے رہ جائے گا۔ اور اگر دوسرے نے تقسیم کرا لیا پھر تیسرا آگیا تو ان دونوں سے تقسیم کرالے اگر شفعہ میں لینا چاہے، اور پہلی تقسیم باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ معلوم ہوگیا کہ ان دونوں کا ایک اور شریک ہے جس نے اپنا حصہ تقسیم نہیں کرایا، اور نہ ہی تقسیم اول اس کی اجازت سے ہوئی، اور اگر تیسرے نے حق شفعہ معاف کردیا تو وہ قطعہ پہلے دونوں مستحقین کے پاس رہ جائے گا، اس لئے کہ ان دونوں کا کوئی اور شریک نہیں، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے[1]۔ تفصیل "شفعہ" کی اصطلاح میں آئے گی۔

## ھ- شریکین میں سے کسی ایک کا تنہا کوئی تصرف کرنا:

۱۱- اگر شرکت ملکیت کی شرکت ہو، مثلاً کچھ لوگوں کو وراثت میں گھر ملا، اور انہوں نے اس کو تقسیم نہیں کیا تو شرکاء میں کسی کے لئے تنہا پورے گھر میں تصرف کرنا جائز نہیں الا یہ کہ آپسی رضامندی یا مہایأت (مکان سے فائدہ اٹھانے میں باری مقرر کرنا) کے ذریعہ ہو۔

رہی عقدی شرکتیں، تو شرکت عنان[2] میں اطلاق کے وقت کسی

---

(۱) شرح فتح القدیر ۶/۸۹-۹۱، ہدایہ ۳/۱۳۸۔
(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۹۲، جواہر الإکلیل ۲/۱۳۰۔

---

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۵/۱۲۱ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۹۰، المہذب ۱/۳۸۸، نہایۃ المحتاج ۵/۲۱۲-۲۱۳، المغنی لابن قدامہ ۵/۳۶۷، کشاف القناع ۴/۱۳۸۔
(۲) شرکت عنان یہ ہے کہ دو یا زیادہ افراد اپنے اپنے مال کے ذریعہ شریک ہوکر کام کریں، اور نفع ان دونوں کے درمیان حسب شرائط مقررہ ہو، یا دو یا زیادہ افراد اپنا اپنا مال لگا کر شرکت کریں کہ ان میں ایک شخص اس میں کام کرے گا، اور شرط یہ ہو کہ کام کرنے والے کے لئے نفع، اپنے مال کے نفع سے زیادہ ہوگا، تاکہ یہ زائد حصہ مال شرکت میں اس کے عمل کرنے کے مقابل میں ہوجائے۔ حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۵۹، نہایۃ المحتاج ۵/۳، کشاف القناع ۳/۴۹۷۔

یک شریک کے لئے تنہا تصرف کرنا بالاجماع جائز ہے، اس لئے کہ اس کا مدار وکالت اور امانت پر ہے، چونکہ ان میں سے ہر ایک نے اپنے شریک ساتھی کو مال دے کر اس کو امین بنادیا ہے، اور اپنی طرف سے تصرف کی اجازت دے کر اس کو وکیل بنایا ہے، اور اس کی صحت کے لئے یہ شرط ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے شریک ساتھی کو تصرف کی اجازت دے دے، پھر اگر تمام طرح کی تجارتوں کی اجازت ہو تو تمام طرح کی تجارتوں میں تصرف کرسکتا ہے، اور ان میں سے ہر ایک کے لئے جائز ہے کہ "مساومہ"، "مرابحہ"، "تولیہ" اور "مواضعہ" کے طور پر بیع وشراء کرے، اور جس میں بھی مصلحت سمجھے انجام دے، اس لئے کہ یہی تاجروں کا عرف اور رواج ہے، اور یہ بھی جائز ہے کہ مبیع اور ثمن پر قبضہ کرے، اور ان پر قبضہ دلائے، دین کی ادائیگی کے لئے مقدمہ کرے، اور خود اس سے دین کا مطالبہ کیا جائے، کسی کے ذمہ "حوالہ" کرے، اور خود "حوالہ" کو قبول کرے، اپنے ماتحت آنے والی چیز اور اپنے ساتھ شریک کے ماتحت آنے والی چیز کو عیب کے سبب لوٹا دے، شرکت کے مال سے کوئی چیز اجرت پر لے اور اجارہ پر دے، اور اس جیسے تاجروں کے یہاں جن چیزوں کے انجام دینے کا عرف اور رواج ہو، انہیں بھی انجام دے، اگر اس میں مصلحت سمجھے، اس لئے کہ ان تمام چیزوں کو تجارت شامل ہے، البتہ تبرع، حطیطہ (قیمت میں کمی)، قرض اور شادی نہیں کرسکتا، اس لئے کہ یہ تجارت نہیں ہے۔ اور اس کو صرف تجارت میں اپنی ذاتی رائے پر عمل کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔

اگر شریکین میں سے کوئی دوسرے کے ساتھ جنس یا وقت یا شہر کی تعیین کردے تو اس کے مطابق ہی تصرف کرسکتا ہے، اس لئے کہ وہ "اجازت" کی بنیاد پر تصرف کرتا ہے، لہذا اسی پر موقوف ہوگا(۱)۔

اگر ان میں ایک اجازت دے، دوسرا اجازت نہ دے، تو جس کو اجازت حاصل ہے، وہ سارے مال میں تصرف کرسکتا ہے، البتہ دوسرا شخص صرف اپنے حصہ میں تصرف کرسکتا ہے۔ یہ حکم شافعیہ کے نزدیک ہے(۲)۔ تفصیل اصطلاح "شرکت" میں ہے۔

## و- دو وصی یا دو نگران (وقف) میں سے کسی ایک کا تنہا تصرف کرنا:

۱۴- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اگر موصی نے ایک ساتھ یا آگے پیچھے دو اشخاص کو وصی بنایا اور مطلق رکھا یا دونوں کے اجتماع کے ضروری ہونے کی صراحت کردی تو کسی ایک کے لئے تنہا تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔

البتہ اگر تنہا تصرف کرنے کے جواز کی صراحت کردے تو ان میں سے ہر ایک کے لئے موصی کے قول پر عمل کرتے ہوئے تنہا تصرف کرنا جائز ہوگا۔

امام ابو یوسف کی رائے ہے کہ تنہا تصرف کرنا جائز ہے اگرچہ موصی نے "اجتماع" کی صراحت کی ہو، اس لئے کہ یہ خلافت کے قبیل سے ہے، اور خلیفہ، مستخلف (خلیفہ بنانے والے) کی طرف سے اس کی تمام ولایت اور ان تمام مسائل میں نائب ہوتا ہے جن

---

(۱) ردالمحتار ۳/۳۴۳۔

(۱) شرح فتح القدیر ۵/۳۰۲-۳۰۳، ردالمحتار ۳/۳۴۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/۳۵۲، نہایۃ المحتاج ۵/۲، المغنی لابن قدامہ ۵/۲۱، ۲۲، کشاف القناع ۳/۴۹۷، ۵۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/۳، المہذب ۱/۳۵۲، تکملہ [illegible] سے یہ ہے کہ دوسرے مذاہب والے کے قواعد اس تشریح کے خلاف نہیں ہیں اس لئے کہ تصرف اجازت پر مبنی ہے اور یہاں پر اجازت نہیں۔

میں تاولہ خیال کی ضرورت نہیں ہوتی، مثلاً ودیعت کو واپس کرنا، بچے کی ضروری چیز اور گھر والوں کی ضروری چیز خریدنا، میت کے لئے کفن کی خریداری، غصب شدہ چیز کو واپس لینا وغیرہ، چنانچہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ دو وصی میں سے ہر ایک کے لئے اس طرح کا تنہا تصرف کرنا جائز ہے۔

پھر وقف کے نگراں کے احکام وصیت کے احکام سے ماخوذ ہیں، یہاں پر جو حکم دو وصی پر جاری ہوگا وہی وقف کے دو نگراں پر بھی جاری ہوگا ( )۔

اس کی تفصیل "وصیت"، "وکالت" اور "وقف" کی اصطلاح میں ہے۔

ز-بیوی کے لئے علاحدہ رہائش کا ہونا:

۱۳- بیوی کا حق ہے کہ اس کے لئے تنہا مکان کا انتظام کیا جائے جو اس کے لئے خاص ہو، اور اس کو بند کیا جا سکے اور اس کے مرافق الگ ہوں (۲)، اگرچہ ایک گھر میں ہو، اور اس کی سوکن اس سے الگ حصہ میں رہائش اختیار کرے گی، یہی حکم اس کے شوہر کے گھر والوں کا ہے، اور بیوی کو حق نہیں کہ اپنے شوہر کے غیر ممیز بچے کو اپنے اور شوہر کے ساتھ رہائش اختیار کرنے سے روک دے، یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے (۱)۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اگر بیوی سے یہ شرط رکھی گئی ہو کہ وہ شوہر کے اقارب یا اپنی سوکن کے ساتھ رہے گی تو اس کو حق نہیں ہے کہ علاحدہ رہائش گاہ کا مطالبہ کرے، اسی طرح اگر بیوی کا معاشرتی معیار اس کی اجازت دے تو بھی مطالبہ نہیں کر سکتی ہے (۲)۔

بیوی کی رہائش گاہ کے متعین شرائط اور اس کے معیار کی تحدید تعیین کا ذکر اصطلاح "بیت الطاعۃ" اور "نفقہ" میں ہے۔

( ) الدر المختار ورد المحتار ۵/ ۴۴۹، ۴۵۰، الاختیار شرح المختار ۵/ ۶۷، شرح الدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۸۸، ۵۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۰۸، الحطاب ۶/ ۴۳۷، ۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۰۷، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۸۳، المغنی ۶/ ۱۳۶، ۲، کشاف القناع ۴/ ۲۷۳۔

(۲) اصطلاح فقہاء میں بیوی کی رہائش گاہ وہ علاحدہ معین جگہ ہے جو بیوی کے لئے خاص طور پر ہو، اس میں اہل خانہ میں سے کسی کی کوئی مشترک چیز نہ ہو، اس کے لئے خصوصی تالا اور ضروریات مہیا ہوں۔
دیکھئے: رد المحتار ۲/ ۶۶۲، ۶۶۳، الشرح الصغیر ۲/ ۵۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) رد المحتار ۲/ ۶۶۲، ۶۶۳، شرح فتح القدیر ۳/ ۲۰۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۷۵، شرح المنہاج ۳/ ۳۰۰ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۵/ ۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۲۶، ۲۷۔

(۲) الشرح الکبیر حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۲، ۵۱۳ قدرے تصرف کے ساتھ۔

# انفساخ

**تعریف:**

۱- انفساخ: "انفسخ" کا مصدر ہے جو "فسخ" کا مطاوع ہے۔ اس کے معنی نقض وزوال کے ہیں، کہا جاتا ہے: فسخت الشيء فانفسخ یعنی میں نے اس کو توڑا تو وہ ٹوٹ گئی، اور فسخت العقد یعنی میں نے عقد کو ختم کردیا[1]۔

انفساخ فقہی اصطلاح میں عقد کا ٹوٹ جانا ہے یا تو بذات خود یا متعاقدین کے ارادے سے یا ان میں سے کسی ایک کے ارادے سے[2]۔

کبھی انفساخ فسخ کا اثر ہوتا ہے، اس معنی کے اعتبار سے وہ فسخ کا مطاوع اور اس کا نتیجہ ہے، جیسا کہ اسباب انفساخ کے بیان میں آئے گا۔

**متعلقہ الفاظ:**

**الف- اقالہ:**

۲- لغت میں اقالہ کا معنی: اٹھالینا ہے[3]، اور شرع میں طرفین کی رضامندی سے عقد کو اٹھانا اور اس کو ختم کرنا ہے، اس حد تک فقہاء کے یہاں اتفاق ہے، البتہ اس کو فسخ مانیں گے یا عقد جدید، اس کے بارے میں ان کے مابین اختلاف ہے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "اقالہ" میں ہے۔

**ب- انتہاء:**

۳- انتہاء شی: کسی چیز کا اپنی آخری حد تک پہنچنا ہے، انتهى الأمر: یعنی معاملہ انتہاء تک پہنچ گیا[2]، اور انتہاء عقد کا معنی: عقد کا اپنی انتہاء کو پہنچ جانا ہے، اور یہ معقود علیہ کے مکمل ہونے سے ہوتا ہے، مثلاً کسی کام کے انجام دینے کے لئے اجیر رکھا، اور اجیر نے اس کام کو مکمل کردیا، یا عقد کی مدت کے مکمل ہونے سے ہوتا ہے، مثلاً متعین مدت کے لئے مکان یا زمین کو اجرت پر لینا، اور کبھی اس کا استعمال ہمیشہ باقی رہنے والے عقود میں ہوتا ہے، مثلاً موت یا طلاق کی وجہ سے عقد نکاح کا ختم ہونا[3]۔

لہذا انفساخ اور انتہاء میں فرق یہ ہوا کہ انفساخ کا استعمال تمام عقود میں ہوتا ہے، اور مدت والے عقود میں بھی ان کی انتہاء سے قبل ہوتا ہے، انتہاء اس کے برخلاف ہے، اور بعض فقہاء انفساخ کو انتہاء کی جگہ میں، اور اس کے برعکس استعمال کرتے ہیں[4]۔

**ج- بطلان:**

۴- بطلان کا معنی لغت میں: کسی چیز کا فاسد ہونا اور اس کا ختم

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب مادہ "فسخ"۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۳۸، الأشباہ للسیوطی رص ۲۲۳، القواعد لابن رجب رص ۱۰۷، الفروق للقرافی ۲۶۹/۳۔

(۳) المصباح المنیر مادہ "قیل"۔

(۱) الشرح الصغیر للدردیر ۲۰۹/۳، القواعد لابن رجب ص ۱۰۹، ۳۷۸، القلیوبی ۱۹۰/۲، البدائع ۳۰۶/۵، مجلۃ الأحکام العدلیہ دفعہ ۱۶۳، ۱۹۱، ۱۹۳۔

(۲) المصباح المنیر مادہ "نہا"۔

(۳) البدائع ۲۲۳/۴۔

(۴) البدائع ۲۲۲/۴-۲۲۳۔

ہوتا ہے، اور نقض اور سقوط کے معنی میں بھی آتا ہے[1]، بطلان اپنے کسی سبب کے پائے جانے کی وجہ سے عبادات و معاملات دونوں میں آتا ہے۔ اور فقہاء کے یہاں فساد کے مرادف ہے اگر عبادات میں استعمال ہو، البتہ حج اس سے مستثنیٰ ہے[2]۔

رہا عقود میں تو عقد باطل حنفیہ کے نزدیک: وہ عقد ہے جو نہ اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور نہ وصف کے اعتبار سے، مثلاً اس کا کوئی رکن موجود نہ ہو یا غیر محل میں عقد واقع ہو، اور اس پر کوئی حکم یعنی نقل ملکیت یا ضمان وغیرہ مرتب نہیں ہوتا ہے۔

لہذا انفساخ بطلان سے اس معنی کے لحاظ سے الگ ہے کہ انفساخ معاملات میں ہوتا ہے، عبادات میں نہیں، اور انفساخ سے قبل عقد کو شرعی اثر رکھنے والا اور موجود عقد مانا جاتا ہے، بطلان اس کے برعکس ہے، اس لئے کہ حنفیہ کی اصطلاح میں عقد باطل کا کوئی وجود ہی نہیں، اسی طرح غیر حنفیہ کے نزدیک بھی جو باطل اور فاسد میں فرق نہیں کرتے[3]۔

د- فساد:

۵- فساد صلاح کی ضد ہے، اور عبادت کا فساد اس کا باطل ہونا ہے، البتہ حج کے بعض مسائل اس سے مستثنیٰ ہیں، جیسا کہ گذرا، اور حنفیہ کے نزدیک عقد فاسد وہ عقد ہے جو اصل کے لحاظ سے مشروع اور وصف کے لحاظ سے غیر مشروع ہو، جب کہ غیر حنفیہ کے نزدیک فاسد اور باطل کا اطلاق ہر غیر مشروع تصرف پر ہوتا ہے، حنفیہ کے نزدیک فاسد پر کبھی کچھ احکام مرتب ہوتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک اگر بیع فاسد میں قبضہ ہو جائے تو ملکیت حاصل ہوگی البتہ یہ خبیث ملکیت ہے جب تک شئی بعینہ موجود ہے، شارع کے حق کی وجہ سے عقد کو فسخ کرنا واجب ہے[1]۔

عقد فاسد کو موثر اور موجود عقد مانا جاتا ہے، لیکن وہ عقد غیر لازم ہے، فساد کو ختم کرنے کے لئے شرعاً اس کو فسخ کرنا واجب ہے[2]۔

ھ- فسخ:

۶- فسخ: عقد کے ربط کو توڑ دینا ہے، اور یہ عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کے ارادے یا قاضی کے فیصلے سے ہوتا ہے، لہذا یہ شرعاً متعاقدین کا عمل ہوتا ہے یا بعض حالات میں حاکم و قاضی کا عمل جیسا کہ اپنے مقام پر اس کی تشریح ہے۔

رہا انفساخ: تو وہ عقد کے ربط کا ٹوٹ جانا ہے، خواہ فسخ کا اثر ہو یا غیر اختیاری عوامل کا نتیجہ ہو۔

اگر وہ فسخ کا اثر ہو تو فسخ اور انفساخ کے درمیان سبب اور مسبب کا تعلق ہوگا، جیسا کہ اگر متعاقدین میں سے کسی نے مبیع میں عیب کے سبب عقد بیع کو فسخ کر دیا تو اس حالت میں انفساخ اس "فسخ" کا نتیجہ ہے جس کو عاقد نے اپنے اختیار سے انجام دیا ہے۔ قرافی کہتے ہیں: فسخ عوضین میں سے ہر ایک کا اس کے مالک کو لوٹا دینا ہے، اور انفساخ: عوضین میں سے ہر ایک کا اپنے مالک کے پاس لوٹ جانا ہے۔ وہ متعاقدین کا فعل ہے اگر وہ حرام عقود کو حاصل کر لیں، اور یہ عوضین کی صفت ہے، اول سبب شرعی اور دوم حکم شرعی ہے، لہذا یہ دو قاعدے ہیں: اول موضوعات کے قبیل سے ہے، اور دوم اسباب و مسببات کے

(1) المصباح المنیر مادہ "بطل"۔
(2) الاشباہ لابن نجیم ص ۳۳۷۔
(3) التعریفات للجرجانی ص ۴۵، الزیلعی ۴/ ۴۴، ۱۰۳، ۵/ ۴۳، الاشباہ للسیوطی ص ۲۲۳، بلغۃ السالک ۲/ ۸۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۳۴۔

(1) التعریفات للجرجانی ص ۲۴۳، الاشباہ لابن نجیم ص ۳۳۷۔
(2) البدائع ۵/ ۳۰۰، الزیلعی ۴/ ۴۴، ۵۳، القلیوبی ۲/ ۱۸۶، الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۲۲۳، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ نمبر ۱۰۹، ۱۱۰، بلغۃ السالک ۲/ ۸۱۔

قبیل سے [1]۔

یہی کچھ مثل زرکشی کی المنثور میں مذکور ہے، البتہ زرکشی نے اس کو مطلق رکھا ہے اور فسخ میں عقود محرمہ کی قید نہیں لگائی ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ فسخ عقود غیر محرمہ میں ہو، اور اس کی صورت یہ ہے کہ عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کے ارادہ سے ہو جیسا کہ اقالہ میں ہوتا ہے [2]۔

لیکن اگر انفساخ فسخ کا اثر نہ ہو، بلکہ عاقدین کے ارادہ سے الگ عوامل کا نتیجہ ہو مثلاً عقود غیر لازمہ میں کسی عاقد کا مر جانا، تو اس صورت میں فسخ اور انفساخ کے مابین سبب ہونے کا وہ تعلق جس کو قرافی نے ثابت کیا ہے نہیں پایا جائے گا۔

۷- فقہاء نے جن مسائل میں فسخ کے بغیر انفساخ عقد کو ثابت کیا ہے، اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

الف- فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر اجارہ پر لی گئی چیز تلف ہو جائے تو اجارہ فسخ ہو جائے گا مثلاً معین جانور ضائع ہو جائے یا کرایہ پر لیا ہوا گھر منہدم ہو جائے [3]۔

ب- اگر کرایہ پر لی ہوئی چیز کرایہ دار کے ہاتھ سے غصب کر لی جائے تو اجرت ساقط ہو جائے گی، کیونکہ انتفاع ممکن نہیں رہا، اور حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک اجارہ فسخ ہو جائے گا، البتہ شافعیہ وحنابلہ نے کہا: عقد از خود فسخ نہیں ہوگا، بلکہ کرایہ دار کے لئے خیار فسخ ثابت ہوگا [4]۔

(1) الفروق للقرافی ۳؍۲۶۹۔
(2) المنثور للزرکشی ۳؍۴۲۔
(3) ابن عابدین ۵؍۵۲، الشرح الصغیر ۴؍۴۹، نہایۃ المحتاج ۵؍۳۰۰، ۳۱۸، الاقناع لحل الفاظ ابی شجاع ص ۲۷، المغنی ۶؍۲۵۔
(4) الزیلعی ۵؍۱۰۸، ابن عابدین ۵؍۸، الشرح الصغیر ۴؍۴۹، نہایۃ المحتاج ۵؍۳۰۸، ۳۱۳، المغنی ۶؍۲۸، ۳۰۔

ج- عقود غیر لازمہ [1] میں اگر عاقدین میں سے ایک یا دونوں مر جائیں، مثلاً عاریت و وکالت، تو عقد فسخ ہو جائے گا۔

د- عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کی موت سے حنفیہ کے نزدیک عقد اجارہ فسخ ہو جاتا ہے [2]، اس میں جمہور کا اختلاف ہے اور اسی طرح اعذار کی وجہ سے بھی اجارہ فسخ ہو جاتا ہے، البتہ اس میں اختلاف و تفصیل ہے جس کا ذکر اسباب انفساخ میں آئے گا۔

اس بحث میں گفتگو صرف اس انفساخ پر ہوگی جو فسخ کا اثر نہیں ہے، رہا وہ انفساخ جو فسخ کا اثر ہے تو اس کے لئے اصطلاح "فسخ" کی طرف رجوع کیا جائے۔

## محل انفساخ:

۸- محل انفساخ صرف عقد ہے، خواہ اس کا سبب فسخ ہو یا کوئی اور، اس لئے کہ فقہاء نے انفساخ کی تعریف: عقد کے ربط کے ٹوٹ جانے سے کی ہے، اور یہ مفہوم صرف اسی صورت میں متصور ہے جب کہ عقد کے واسطے سے طرفین میں ربط ہو [3]۔

ہاں اگر انفساخ سے مراد باطل ہونا اور ٹوٹنا ہو تو ممکن ہے کہ وہ ان تصرفات میں بھی آئے جو ایک ارادہ سے پیدا ہوتے ہیں، اسی طرح عہد اور وعدوں میں بھی، نیز اس کا استعمال کبھی عبادات میں ہوتا ہے اور نیت پر وارد ہوتا ہے مثلاً فرض نماز کی نیت کا نفل میں انفساخ ہو جانا، اور اسی طرح حنابلہ کے نزدیک حج کا عمرہ میں انفساخ ہوا، چنانچہ حنابلہ نے کہا: اگر حج کا احرام باندھے پھر اس کو عمرہ میں

(1) عقود غیر لازمہ وہ عقود ہیں جن میں عاقد کو فسخ کرنے کا اختیار رہتا ہے گو کہ فریق ثانی راضی نہ ہو (الاشباہ لابن نجیم ص ۱۹۳)۔
(2) ابن عابدین ۵؍۵۲، الشرح الصغیر ۴؍۴۹، نہایۃ المحتاج ۵؍۳۱۳، ۳۱۴، المغنی ۶؍۲۶۔
(3) المنثور للزرکشی ۳؍۵۰، الاشباہ لابن نجیم ص ۳۳۸۔

بدل دے تو حج کا عمرہ میں انفساخ ہوجائے گا۔

اس مسئلہ میں حنفیہ اور "جدید قول" میں شافعیہ ان کے خلاف ہیں۔ ابن عابدین نے کہا: یہ جائز نہیں ہے کہ احرام باندھنے کے بعد حج کی نیت کو فسخ کردے، اس کے افعال کو ختم کردے، اور اس کے افعال و احرام کو عمرہ کے لئے مقرر کردے[1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "احرام" میں ہے۔

## اسباب انفساخ:

۹ - انفساخ کے متعدد اسباب ہیں، ان میں سے کچھ اختیاری ہیں یعنی وہ سبب جو عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کے ارادہ سے یا قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے وجود میں آتے ہیں، اور کچھ اسباب سماوی ہیں یعنی وہ سبب جو عاقدین یا قاضی کے ارادہ کے بغیر، بلکہ ارادہ سے الگ ایسے عوامل کی بنیاد پر وجود میں آتے ہیں جن کے ساتھ عقد کا برقرار رہنا ناممکن ہوتا ہے۔

کاسانی کہتے ہیں: انفساخ عقد کے اسباب کی دو قسمیں ہیں: اختیاری اور ضروری۔ اختیاری یہ ہے کہ کہے: میں نے عقد کو فسخ کردیا یا توڑ دیا وغیرہ، اور "ضروری" یہ ہے کہ مثلاً مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے[2]۔

## اختیاری اسباب:

### اول: فسخ:

۱۰ - یہاں فسخ سے مراد وہ عمل ہے جس کے ذریعہ عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کے ارادہ سے عقد کا حکم اٹھا دیا جائے، اور یہ ان عقود میں ہوتا ہے جو اپنی حقیقت کے اعتبار سے غیر لازم ہوتے ہیں مثلاً عقد عاریہ اور عقد وکالت یا ان عقود میں ہوتا ہے جن میں کوئی "خیار" ہو یا ان اعذار کے سبب جن کے ساتھ عقد کا برقرار رہنا دشوار ہو یا فساد کے سبب، ان سب کے احکام کے لئے اصطلاح "فسخ" اور اصطلاح "اقالہ" کی طرف رجوع کیا جائے۔

### دوم: اقالہ:

۱۱ - اقالہ: طرفین کی رضامندی سے عقد کو اٹھانا اور اس کو ختم کرنا ہے[1]۔ اقالہ انفساخ کا ایک اختیاری سبب ہے جو عقود لازمہ مثلاً بیع اور اجارہ میں آتا ہے، البتہ اگر عقد غیر لازم ہو مثلاً عاریت یا اپنی ذات کے اعتبار سے لازم ہو لیکن اس میں کوئی "خیار" ہو تو اس میں اقالہ کی ضرورت نہیں، کیونکہ دوسرے طریقہ سے اس کا فسخ ممکن ہے جیسا کہ گذرا[2]۔

اس پر بحث اصطلاح "اقالہ" کے تحت دیکھی جائے۔

## انفساخ کے غیر اختیاری اسباب:

### اول: معقود علیہ کا تلف ہونا:

معقود علیہ کے تلف ہونے کا بعض عقود کے انفساخ میں اثر ہوتا ہے۔ عقود کی دو قسمیں ہیں:

۱۲ - اول: عقود فوریہ یعنی وہ عقود جن کی تنفیذ کے لئے کسی لمبی مدت کی ضرورت نہیں، جو برابر جاری رہے، بلکہ ان کا نفاذ یکبارگی فوراً اسی وقت ہوجاتا ہے جب عاقدین اس کو اختیار کرتے ہیں، مثلاً بیع مطلق، صلح اور ہبہ وغیرہ۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/۱۷۲، المغنی ۳/۲۸۹۔ حج کے عمرہ میں انفساخ کے جواز وعدم جواز کی تفصیل، اس سلسلہ کی احادیث اور دیگر مجوزین ومانعین کے دلائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح القدیر ۳/۱۵ تا ۱۶۔

(۲) البدائع ۵/۲۹۸۔

(۱) ابن عابدین ۴/۱۴۲، مجلۃ الاحکام دفعہ نمبر ۱۶۳۔

(۲) البدائع ۵/۳۰۶، المنثور للزرکشی ۳/۷۔

اس طرح کے عقود معقود علیہ کے تلف ہونے سے فسخ نہیں ہوتے ہیں اگر اس پر قبضہ مکمل ہوجائے، مثلاً عقد بیع ایجاب وقبول سے مکمل ہوجاتا ہے۔ اگر مشتری مبیع پر قبضہ کرلے اور وہ اس کے قبضہ میں ہلاک ہوجائے تو عقد فسخ نہیں ہوگا، کیونکہ ہلاک ہونے والی چیز مشتری کی ملکیت ہے، اور ہلاک شدہ چیز کا خسارہ مالک ہی برداشت کرتا ہے جیسا کہ معروف ہے، یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ حکم ہے( )۔

البتہ اگر ایجاب وقبول کے بعد قبضہ سے قبل مبیع ہلاک ہوجائے تو اس کے بارے میں حسب ذیل تفصیل ووضاحت ہے:

مالکیہ نے صراحت کی ہے (اور حنابلہ کے کلام سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے) کہ اگر مبیع اس طرح کی ہو کہ اس کے مشتری کو اس کی جنس سے پورا وصول پانے کا حق ہو اور وہ مثلی مال یعنی کیلی یا وزنی یا عددی ہے، تو تلف ہونے سے عقد فسخ ہوجائے گا۔ اور اس کا ضمان بائع پر ہے۔ ہاں اگر مبیع معین ہو اور عقار (جائیداد) ہو یا ان ذوات القیم اموال میں سے ہو جن میں ان کے مشتری کو اس کی جنس سے وصول پانے کا حق نہیں ہے، تو تلف ہونے سے عقد فسخ نہ ہوگا، عقد کے صحیح اور لازم ہونے کی وجہ سے ضمان مشتری کی طرف منتقل ہوجائے گا[۲]۔

حنفیہ وشافعیہ علی الاطلاق بیع کے فسخ ہونے کے قائل ہیں، اگر مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے۔ سمرقندی نے کہا: اگر تسلیم سے قبل مبیع ہلاک ہوجائے تو یہ ہلاکت بائع کے ذمہ ہوگی، یعنی ثمن ساقط ہوجائے گا اور عقد فسخ ہوجائے گا[۳]، اور اسی کے مثل "القلیوبی" میں ہے: قبضہ سے قبل مبیع بائع کے ضمان میں ہے لہٰذا اگر وہ کسی آفت کے سبب تلف ہوجائے تو بیع فسخ ہوجائے گی اور مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط ہوجائے گا[۱]۔

۱۳- یہ سب مبیع کے تلف ہونے کا حکم ہے، لیکن اگر ثمن تلف ہوجائے، اور معین یعنی دراہم یا دنانیر وغیرہ ہو تو اس کا حکم مبیع کے حکم کی طرح ہے، اگر تلف ہوجائے تو شافعیہ کے نزدیک بیع فسخ ہوجائے گی۔ حنفیہ نے کہا: اگر ثمن قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے اور مثلی ہو تو عقد فسخ نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے مثل کا حوالہ کرنا ممکن ہے، برخلاف مبیع کے، اس لئے کہ وہ "عین" ہے اور عین میں لوگوں کی اغراض (الگ الگ) ہوتی ہیں، ہاں اگر ثمن ہلاک ہوجائے اور فی الحال اس کا کوئی مثل نہ ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ اور ثمن کے تلف ہونے کا انفساخ میں کوئی اثر نہیں ہے اگر ثمن "دین" (غیر معین) ہو مثلاً نقد دراہم و دنانیر ہوں، اس لئے کہ وہ عقد سے مقصود نہیں[۲]، نیز اس لئے کہ دراہم و دنانیر عقد میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے۔

مبیع کا قبضہ سے قبل تلف کردینا، اگر بائع کی طرف سے ہو تو عقد بالاتفاق فسخ ہوجاتا ہے، اور اگر مشتری کی طرف سے ہو تو اس کو قبضہ مانا جائے گا، جو اس پر ضمان کو واجب کرے گا[۳]۔

۱۴- دوم: عقود مستمرہ: وہ عقود جن کا نفاذ طویل زمانہ تک ہوتا ہے، اور فریقین کے مابین متفق علیہ شرط، اور ان عقود کے اپنے فطری تقاضوں کے شرائط کے مطابق زمانہ کے دراز ہونے کے ساتھ، یہ عقود بھی دراز ہوتے ہیں، مثلاً اجارہ، اعارہ اور وکالت وغیرہ۔

اس طرح کے عقود معقود علیہ کے تلف ہونے سے فسخ ہوجاتے

( ) الشرح الصغیر للدردیر ۳؍۱۹۵، المغنی ۳؍۵۱۹، تحفۃ الفقہاء للسمرقندی ۲؍۵۳، القلیوبی ۲؍۲۰۱، الاتحاف لحل الفاظ أبی شجاع ص ۲۔

(۲) الشرح الصغیر للدردیر ۳؍۱۹۵، ۱۹۶، المغنی ۳؍۵۱۹۔

(۳) تحفۃ الفقہاء للسمرقندی حنفی ۲؍۵۱، دیکھئے: ابن عابدین ۴؍۶۳۔

(۱) القلیوبی ۲؍۲۱۰، ۲۱۱۔

(۲) القلیوبی ۲؍۴۳، تحفۃ الفقہاء ۲؍۵۳، ۵۶۔

(۳) القلیوبی ۲؍۲۱۱، ابن عابدین ۴؍۶۳، المغنی ۳؍۵۱۹۔

ہیں، خواہ قبضہ سے قبل ہو یا قبضہ کے بعد، یہ فقہاء کے مابین فی الجملہ متفق علیہ ہے۔

چنانچہ عقد اجارہ، کرایہ پر لی گئی شئے کے ہلاک ہونے کی وجہ سے فسخ ہوجاتا ہے، لہذا اگر قبضہ سے قبل یا قبضہ کے بعد اتنی مدت گزرنے سے قبل جس میں کرایہ دار اس سے فائدہ اٹھا سکے، تلف ہوجائے تو عقد اجارہ بالکلیہ فسخ ہو جائے گا اور اجرت ساقط ہوجائے گی اور اگر کرایہ پر لی گئی چیز کچھ مدت گذرنے کے بعد تلف ہوجائے تو باقی زمانے میں اجارہ فسخ ہوجائے گا، گذرے ہوئے زمانہ میں فسخ نہیں ہوگا، اور اجارہ پر دینے والے کو جس قدر اس سے فائدہ اٹھایا گیا ہے، اس کے بقدر یا گزشتہ مدت کے بقدر اجرت ملے گی[1]۔

جانوروں کے اجارہ کے بارے میں فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر اجارہ معین جانوروں کا ان پر سامان لادنے کے لئے ہو اور وہ مرجائیں تو اجارہ فسخ ہوجائے گا، برخلاف اس صورت کے جب کہ اجارہ غیر معین جانوروں پر ہو اور اجرت دے دی گئی ہو پھر جانور مرجائیں تو عقد فسخ نہ ہوگا، اور کرایہ پر دینے والے پر لازم ہے کہ کرایہ دار کے واسطے دوسرے جانور لائے[2]۔

اسی طرح اگر کرایہ پر لی گئی چیز میں کوئی ایسی چیز پیدا ہوجائے جو کلی طور پر اس سے انتفاع سے مانع ہو، مثلاً کرایہ کا مکان رہائش کے قابل نہ رہے تو جمہور (مالکیہ، حنابلہ اور یہی حنفیہ کا ظاہر مذہب اور شافعیہ کے یہاں صحیح ہے) کے نزدیک اجارہ فسخ ہوجائے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ رہائش کے فوت ہونے کی وجہ سے گھر کا نام اس سے زائل ہوگیا، کیونکہ جس منفعت کے لئے عقد ہوا تھا وہ جاتی رہی، لہذا اجارہ فسخ ہوجائے گا، جیسا کہ اگر جانور سواری کے لئے کرایہ پر لے اور اس کو اپاہج پن لاحق ہوجائے کہ وہ صرف "چکی" میں گھومنے کے قابل رہ جائے۔

حنفیہ کے یہاں ایک قول اور شافعیہ کے یہاں صحیح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ عقد از خود فسخ نہیں ہوگا البتہ اسے فسخ کرنے کا حق ہوگا، کیونکہ اصل معقود علیہ فوت نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ مکان کی زمین سے مکان کے بغیر فائدہ اٹھانا ممکن ہے البتہ یہ ناقص ہے، لہذا یہ عیب کی طرح ہوجائے گا[1]۔

عقود مستمرہ میں سے جو معقود علیہ کے تلف ہونے سے فسخ ہوجاتے ہیں، عقد شرکت اور عقد مضاربت ہیں جیسا کہ ان کا بیان اپنی اپنی جگہ پر ہے۔ یہی حکم عاریت پر لی گئی چیز کے تلف ہونے پر عقد عاریت کا ہے، اور خصوصی وکالت محل وکالت کے فوت ہونے سے ختم ہوجاتی ہے، جیسا کہ اصطلاح "اعارۃ" اور اصطلاح "وکالت" میں ان کا بیان ہے۔

اگر محل عقد غصب کرلیا جائے، اور فائدہ اٹھانے والے کو عین مستفاد سے روک دیا جائے تو عقد جمہور (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ) کے نزدیک از خود فسخ نہیں ہوگا، بلکہ کرایہ دار کو حق فسخ ہوگا۔ جب کہ بعض حنفیہ نے کہا: غصب بھی فسخ ہونے کا سبب ہے۔ اس لئے کہ انتفاع کا امکان ختم ہوجاتا ہے، جیسا کہ اس کا بیان آئے گا[2]۔

## دوم: عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کی موت:

۱۵ - موت یکساں طور پر تمام عقود کے فسخ ہونے میں مؤثر نہیں ہے، چنانچہ بعض عقود کا مقصد ایجاب وقبول کے فوراً بعد پورا ہوجاتا ہے اور

---

(1) المغنی ۵/ ۴۵۳، المطالب ۳/ ۴۳۲، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۶، القلیوبی ۳/ ۸۴، الوجیز للغزالی ۱/ ۲۳۶۔

(2) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱۶، الوجیز ۱/ ۲۳۶، الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۴۹۔

(1) البدائع ۴/ ۱۹۶، الاختیار ۲/ ۶۱، الشرح الصغیر ۴/ ۵۰، القلیوبی ۳/ ۸۴، المغنی ۵/ ۴۵۳، ۴۹۹۔

(2) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۸، ابن عابدین ۵/ ۵۸، الشرح الصغیر ۴/ ۴۹، ۵۰، المغنی ۵/ ۴۵۳، ۴۵۵، ۱۴/ ۲۸، الزیلعی ۵/ ۱۰۸۔

انعقاد کے بعد عاقدین مرال دونوں کی اہلیت کی حاجت باقی نہیں رہتی مثلاً بیع سے عقد ہونے کے معاً بعد اگر اس کے ساتھ خیار نہ ہو تو مبیع پر مشتری کی ملکیت اور ثمن پر بائع کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، اب اگر عقد کے مکمل کرنے اور عوضین کی ملکیت منتقل ہونے کے بعد عاقدین میں سے کوئی ایک یا دونوں مر جائیں تو عقد فسخ نہیں ہوگا، اس کے برعکس عقد نکاح عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ نکاح کا مقصد معاشرت کی بقاء ہے جو موت سے ختم ہو گئی۔

یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے۔

کچھ عقود ایسے ہیں کہ موت کی وجہ سے ان کے فسخ ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے مثلاً عقد اجارہ، مزارعت اور مساقات، اور کچھ عقود ایسے ہیں کہ موت کی وجہ سے ان کے فسخ ہونے کے بارے میں فقہاء کا فی الجملہ اتفاق ہے، البتہ ان کے فسخ ہونے کی کیفیت اور علت بیان کرنے میں ان کا اختلاف ہے مثلاً عقود عاریت، ودیعت اور شرکت[1]۔ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

الف- عقود لازمہ کا فسخ ہونا:

۱۶- عقود لازمہ: وہ عقود ہیں جن کو عاقدین میں کوئی تنہا فسخ نہیں کر سکتا مثلاً بیع، اجارہ اور صلح وغیرہ۔ ان میں سے بعض عقود میں زمانہ کے دراز ہونے کی حاجت نہیں ہے، لہٰذا ان کے مکمل ہونے کے بعد ان کے فسخ ہونے میں موت کا کوئی اثر نہیں ہوگا مثلاً عقد بیع کہ وہ بائع یا مشتری کے مابین مکمل ہونے کے بعد ان میں سے کسی کی وفات سے فسخ نہیں ہوگا، اور عقد کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے اثرات میں ورثاء مورث کے قائم مقام ہوں گے۔

(۱) مسلم الثبوت ۱/ ۴۲۵، التوضیح مع التلویح ۲/ ۱۸۷۔

عقود لازمہ کی ایک قسم وہ ہے جس کے اثرات مرور زمانہ پر موقوف ہوتے ہیں جیسے عقد اجارہ۔ عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کی موت کے سبب عقد اجارہ کے فسخ ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ عاقدین یا ان میں سے کسی ایک کی موت کے سبب عقد اجارہ فسخ نہیں ہوگا، بلکہ مدت کے ختم ہونے تک باقی رہے گا، کیونکہ یہ عقد لازم ہے، لہٰذا موت کی وجہ سے فسخ نہیں ہوگا جیسا کہ عقد بیع۔ اور فائدہ اٹھانے میں کرایہ دار کا وارث اس کا جانشین ہوگا۔

یہ حکم فی الجملہ ہے ورنہ اس کی بعض فروعات میں ان کا اختلاف ہے جس کا ذکر آئے گا[1]۔

حنفیہ نے کہا: عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے اگر اس نے اپنے لئے عقد کیا تھا تو عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا، کیونکہ یہ منفعت پر عقد ہے، اور منفعت رفتہ رفتہ حاصل ہوتی ہے، لہٰذا اجارہ بھی منفعت کے رفتہ رفتہ پیدا ہونے کے ساتھ منعقد ہوگا، لہٰذا عاقد کے بغیر باقی نہیں رہے گا۔ اور اگر عاقد نے کسی دوسرے کے لئے عقد اجارہ کیا تھا تو فسخ نہیں ہوگا مثلاً وصی، ولی اور وقف کا نگراں، نیز اس لئے کہ جس کی موت ہوئی ہے اگر وہ موجر ہو (یعنی اجارہ پر دینے والا ہو) تو عقد کا تقاضا ہے کہ منافع اس کی ملکیت سے حاصل کئے جائیں، اب اگر عقد اس کی موت کے بعد باقی رہتا ہے تو منافع کی وصولیابی دوسرے کی ملکیت سے ہوگی، جو عقد کے تقاضے کے خلاف ہے۔ اور اگر مرنے والا کرایہ دار ہو تو عقد کا تقاضا ہے کہ اجرت کا استحقاق اس کے مال سے ہو، اگر اس کی موت کے بعد عقد باقی رہتا ہے تو اجرت کا

(۱) الاقناع لحل الفاظ ابی شجاع ۲/ ۴۷، بلغۃ السالک ۲/ ۵۰۵، المغنی ۵/ ۴۶۸ اور اس کے بعد۔

استحقاق دوسرے کے مال سے ہوگا، جو تقاضائے عقد کے خلاف ہے، برخلاف اس صورت کے جب کہ موت اس شخص کی ہو جس کے لئے عقد نہیں ہوا ہے، جیسے وکیل وغیرہ، کیونکہ منافع کا استحقاق یا اجرت کا استحقاق اس کی ملکیت سے نہیں ہے، اس لئے اس کی موت کے بعد عقد کو باقی رکھنا عقد کے تقاضے کو تبدیل کرنے کا سبب نہیں ہے[1]۔

اصل اختلاف کا سبب منافع کے منتقل کرنے میں اجارہ کی کیفیت کا بیان ہے۔ جمہور کی رائے ہے کہ اگر اجارہ مکمل ہو جائے اور مدت معینہ کے لئے ہو تو اس مدت تک کے لئے کرایہ دار معقود علیہ منافع کا مالک ہو جاتا ہے، اور منافع کا حدوث اس کی ملکیت میں ہوتا ہے، اسی طرح کرایہ پر دینے والا محض عقد کے سبب شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اجرت کا مالک ہو جاتا ہے، اگر اس میں تاجیل کی شرط نہ لگی ہو، جیسا کہ بائع بیع کے سبب ثمن کا مالک ہو جاتا ہے۔ اب اگر عقد کے مکمل ہونے کے بعد اور مدت پوری ہونے سے قبل عاقدین میں سے کوئی مر جائے، تو ورثاء میت کے قائم مقام ہوں گے اور عقد فسخ نہ ہوگا[2]۔

حنفیہ کہتے ہیں: اجارہ میں معقود علیہ منفعت ہے، اور اجرت کا استحقاق منفعت کے حصول کر لینے یا تعجیل کی شرط کی وجہ سے ہوتا ہے، اور عقد کے وقت منافع کا حصول کر لینا ممکن نہیں، اس لئے کہ وہ رفتہ رفتہ ہوتے ہیں، اور یہ عقد معاوضہ ہے، اس لئے مساوات کا متقاضی ہے، لہذا نفس عقد سے اجرت واجب نہیں ہوگی، جب معقود علیہ حاصل ہو جائے گا تو اجرت کا بھی استحقاق ہوگا تاکہ مساوات پر عمل ہو[3]۔

(۱) الاختیار ۲/ ۶۱، البدائع ۴/ ۲۲۲۔
(۲) المغنی ۵/ ۳۲۲، ۳۲۳، الشرح الصغیر ۴/ ۴۹، ۵۰، القلیوبی ۳/ ۸۲۔
(۳) الاختیار ۲/ ۵۵۔

جمہور جو یہ کہتے ہیں کہ عاقدین کی موت سے عقد اجارہ فسخ نہیں ہوتا ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ تمام حالات میں فسخ ہونے کے بارے میں اختلاف کرتے ہیں، کیونکہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ عقد اجارہ اجیر معین کی موت، مرضعہ (دایہ) کی موت اور بچہ کی موت سے جس کی تعلیم ورضاعت کے مقصد سے کسی کو اجرت پر لیا گیا ہو، فسخ ہو جاتا ہے۔ شافعیہ سے معلم بچہ یا دودھ پیتے بچہ کی موت کے بارے میں ایک دوسرا قول فسخ نہ ہونے کا بھی منقول ہے[1]۔

### ب- عقود غیر لازمہ میں موت کی وجہ سے فسخ ہونا:

۱۷- غیر لازم عقود وہ عقود ہیں جن کو عاقدین میں سے کوئی ایک یک طرفہ طور پر فسخ کر سکتا ہے مثلاً عاریت، وکالت، شرکت اور مضاربت وغیرہ۔

یہ عقود عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کی موت سے فسخ ہو جاتے ہیں، اس لئے کہ یہ جائز عقود ہیں، طرفین میں سے ہر ایک کے لئے اپنی زندگی میں اس کو فسخ کر دینا جائز ہے، تو موت کے بعد اس کا ارادہ جاتا رہا اور رغبت ختم ہو گئی، لہذا ان عقود کے اثرات باطل ہو جائیں گے جو عاقدین کے ارادہ کے برقرار رہنے کے ساتھ باقی رہتے ہیں، یہ حکم فقہاء کے یہاں فی الجملہ متفق علیہ ہے۔

چنانچہ عقد اعارہ، معیر (عاریت پر دینے والا) یا مستعیر (عاریت پر لینے والا) کی موت سے فسخ ہو جاتا ہے، یہ جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اعارہ منافع پر عقد ہے اور منافع رفتہ رفتہ پیدا ہوتے ہیں، لہذا عقد میں بھی منافع

(۱) المطالب ۴/ ۳۲۲، المغنی ۵/ ۳۹۹، الاقناع لحل الفاظ ابی شجاع ۲/ ۴۲، المہذب ۱/ ۴۱۲، ۴۱۳، الوجیز للغزالی ۱/ ۲۳۹۔

کے مقدار سے تجدید ہوتی رہے گی، اور یہ چیز عاقدین میں سے کسی ایک کی موت کے بعد ممکن نہیں، جیسا کہ حنفیہ نے اس کی یہی علت بتائی ہے[۱]، نیز اس لئے کہ عاریت منافع کو مباح قرار دیتا ہے، جس میں اجازت کی ضرورت ہے، اور اجازت موت کے سبب باطل اور ختم ہوجاتی ہے اس لئے عقد عاریت فسخ ہوجائے گا جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی یہی توجیہ کی ہے[۲]۔

رہے مالکیہ تو عاریت ان کے نزدیک عقد لازم ہے اگر مدت یا عمل کی قید ہو، اس لئے وہ معیر یا مستعیر کی موت سے فسخ نہیں ہوتی، اور مدت پوری ہونے تک عاریت باقی رہے گی، البتہ اگر عاریت مطلق ہو تو اس کے فسخ ہونے کے بارے میں مالکیہ کے یہاں دو روایتیں ہیں، ان میں ظاہر یہ ہے کہ وہ عمل یا عرف و رواج کے مطابق زمانہ تک فسخ نہ ہوگا[۳]۔

اسی طرح عقد وکالت عام فقہاء کے نزدیک وکیل یا مؤکل کی موت سے فسخ ہوجاتا ہے، اس لئے کہ یہ عقد جائز ہے جو معزول کرنے سے فسخ ہوجاتا ہے، اور موت وکیل کو معزول کرنے کے حکم میں ہے، اور اگر وکیل مر جائے تو تصرف میں اس کی اہلیت ختم ہوجائے گی، اور اگر مؤکل مر جائے تو معاملہ کی تفویض میں اس کی صلاحیت ختم ہوجائے گی، اس لئے وکالت باطل ہوجائے گی۔

جمہور فقہاء کے نزدیک وکالت کے فسخ ہونے میں مؤکل کی موت کا وکیل کو علم ہونا شرط نہیں ہے، البتہ بعض مالکیہ نے وکالت کے فسخ ہونے میں یہ شرط لگائی ہے کہ وکیل کو مؤکل کی موت کا علم ہو (یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے)، جیسا کہ ابن رشد نے ذکر کیا ہے[۴]۔

یہی حکم تمام جائز عقود کا ہے مثلاً عقد شرکت اور عقد ودیعت وغیرہ، یہ سب عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے فسخ ہوجاتے ہیں، البتہ ان کی بعض فروعات میں تفصیل ہے جس کو ان کی جگہوں پر دیکھا جائے۔

کچھ عقود ایسے ہیں جن کو عاقدین میں سے ایک کی طرف سے لازم اور دوسرے عاقد کی طرف سے جائز مانا جاتا ہے، مثلاً عقد کفالت، یہ کفیل کی طرف سے لازم ہے، وہ مکفول لہ کی اجازت کے بغیر یک طرفہ طور پر اس کو فسخ نہیں کرسکتا، لیکن وہ مکفول لہ کی جانب سے عقد جائز ہے، وہ یک طرفہ طور پر اس کو فسخ کرسکتا ہے، اور مثلاً عقد رہن، کہ وہ راہن کی طرف سے عقد لازم ہے، اور مرتہن کی طرف سے عقد جائز ہے، کہ مرتہن اس کو راہن کی اجازت کے بغیر فسخ کرسکتا ہے۔ ذیل میں ان دونوں عقود کے فسخ ہونے میں موت کے اثر کا ذکر ہے:

### عقد کفالت کے فسخ ہونے میں موت کا اثر:

۱۸- کفیل یا مکفول کی موت کے سبب عقد کفالت فسخ نہیں ہوتا ہے، اور نہ ہی مکفول لہ کو دین کے مطالبہ سے روکتا ہے۔ اگر کفیل یا مکفول مر جائے تو میت کے ذمہ دین مؤجل جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) کے نزدیک فوری واجب الاداء ہوجاتا ہے، اور یہی حنابلہ کے نزدیک بھی ایک روایت ہے، اب دین میت کے ترکہ سے لیا جائے گا، اور اگر دونوں (کفیل ومکفول) مر جائیں تو دین والے کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس کے ترکہ سے چاہے وصول کرلے، اور اگر مکفول لہ مر جائے تو مطالبہ کرنے میں اس کے ورثاء

= بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۷۳، المغنی ۵/ ۲۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۵۵، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۲۱۶۔

(۱) الخرشی ۵/ ۸۳، ابن عابدین ۴/ ۵۰۷۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۳۰، المغنی ۵/ ۲۲۵۔
(۳) الدسوقی ۵/ ۱۴۷، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۳۶۔
(۴) الوجیز للغزالی ۱/ ۱۸۷، ۲۲۵، القلیوبی ۳/ ۵۹، ابن عابدین ۴/ ۴۱۷۔

اس کے قائم مقام ہوں گے۔

حنابلہ کے یہاں ایک دوسری روایت ہے کہ کفیل یا مکفول کی موت سے دین موجل فوری واجب الاداء نہیں ہوتا ہے، بلکہ علی حالہ موجل باقی رہتا ہے[1]۔

## عقد رہن کے فسخ ہونے میں موت کا اثر:

۱۹-فقہاء کا اتفاق ہے کہ مرہون پر قبضہ کے بعد عقد رہن عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے فسخ نہیں ہوتا ہے۔ اگر راہن یا مرتہن مر جائے تو ورثاء میت کے قائم مقام ہوں گے۔ اور شیٔ مرہون مرتہن یا اس کے ورثاء کے قبضہ میں باقی رہے گی اور رہن کو چھڑانے کی صورت صرف یہ ہے کہ دین کی ادائیگی ہو یا صاحب حق اس کو بری کردے۔ اور مرتہن رہن اور اس کی قیمت کا زیادہ مستحق ہے اگر راہن کی زندگی میں یا اس کی وفات کے بعد فروخت ہو[2]۔

عقد رہن مرہون پر قبضہ سے قبل جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک عقد غیر لازم ہے، اور ہونا یہ چاہئے تھا کہ وہ سے جائز عقود کی طرح یہ بھی عاقدین میں سے کسی ایک کی موت کے سبب فسخ ہوجائے، لیکن قبضہ سے قبل اس کے فسخ ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

چنانچہ حنابلہ نے کہا (اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح ہے) کہ عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے عقد رہن فسخ نہیں ہوگا۔ اگر مرتہن مرجائے تو قبضہ کرنے میں اس کا وارث اس کے قائم مقام ہوگا، لیکن اگر راہن مرجائے تو ورثاء کے ذمہ اس پر قبضہ دلانا لازم نہیں ہوگا۔

حنفیہ نے کہا (اور یہی شافعیہ کے یہاں دوسری روایت ہے) کہ قبضہ سے پہلے عاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے عقد رہن فسخ ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ عقد جائز ہے[1]۔

رہے مالکیہ تو انہوں نے صراحت کی ہے کہ رہن عقد کی وجہ سے لازم ہوجاتا ہے، اور راہن کو حوالہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا الا یہ کہ مرتہن مطالبہ کرنے میں دیر کرے، لہذا مرتہن کی وفات کے سبب اجارہ فسخ نہ ہوگا، دین کے مطالبہ اور مرہون پر قبضہ کے بارے میں اس کے ورثاء اپنے مورث کے قائم مقام ہوں گے، البتہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ مرہون پر قبضہ کرنے سے قبل راہن کی موت اور اس کے دیوالیہ ہونے سے رہن فسخ ہوجاتا ہے، اگرچہ مرتہن قبضہ کرنے کی کوشش میں ہو[2]۔

## عقود کے فسخ ہونے میں اہلیت کی تبدیلی کا اثر:

۲۰-اہلیت: انسان کا اس قابل ہونا ہے کہ اس کے لئے اپنے حقوق اور اس پر دوسروں کے حقوق واجب ہوں، اور شرعی اعتبار سے معتبر طریقہ پر اس سے فعل کا صدور ہو[3]۔ اور اہلیت پر کچھ ایسے عوارض آتے ہیں جو اس کو تبدیل اور محدود کردیتے ہیں، اور اس کی وجہ سے شرعی احکام تبدیل ہوجاتے ہیں، جیسا کہ "اصولی ضمیمہ" میں آئے گا۔

بعض عوارض مثلاً جنون یا بے ہوشی یا ارتداد وغیرہ کے پیش آنے کے سبب اہلیت کے بدل جانے کا بعض عقود کے فسخ ہونے میں

(۱) ابن عابدین ۴/۵۷۵، نہایۃ المحتاج ۴/۲۳۵، المغنی ۴/۲۰۲، مطالب ۵/۳۰۲۔
(۲) ابن عابدین ۵/۳۲۳، البدائع ۶/۱۴۵، مختصر الطحاوی ص ۹۵، المدونہ ۵/۳۰۹، القلیوبی ۲/۲۷۳، ۲۷۵، المغنی ۴/۳۲۷، ۳۲۸۔

(۱) ابن عابدین ۵/۳۰۸، المغنی ۴/۳۶۵، نہایۃ المحتاج ۴/۲۵۱۔
(۲) بدایۃ المجتہد ۲/۲۷۴، الشرح الصغیر ۳/۱۱۶۔
(۳) التلویح والتوضیح ۲/۱۶۱، ۱۶۲۔

اثر ہوتا ہے، چنانچہ جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے صراحت کی ہے کہ "عقود جائزہ" مثلاً مضاربت، شرکت، وکالت، ودیعت اور عاریت عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کے مجنون ہونے سے فسخ ہوجاتے ہیں[1]۔

رہے مالکیہ تو عقد مضاربت ان کے نزدیک کام کا آغاز ہونے کے بعد عقد لازم ہے، اسی وجہ سے اس میں وراثت جاری ہوتی ہے، اسی طرح عقد عاریت اگر اس میں "اجل" یا "عمل" کی قید ہو تو یہ دونوں عقود جنون کی وجہ سے فسخ نہیں ہوتے ہیں۔

جہاں تک عقد وکالت کا مسئلہ ہے تو مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ وکیل کا جنون اس کے معزول ہونے کا سبب نہیں ہے، اگر وہ شفایاب ہوجائے، اسی طرح مؤکل کا جنون اگرچہ وہ شفایاب نہ ہو (وکیل کی معزولی کا سبب نہیں ہے) اور اگر اس میں وقت لگ جائے تو اس کے بارے میں سلطان غور وفکر کرے گا۔

اسی سے شرکت کا حکم سمجھ میں آتا ہے، اس لئے کہ شریک کو دوسرے شریک کی طرف سے ان تصرفات میں جن کو وہ اس کی طرف سے انجام دیتا ہے، وکیل مانا جاتا ہے اور یہ دونوں عقود غیر لازمہ ہیں[2]۔

رہے عقود لازمہ مثلاً بیع اور اجارہ تو اپنے مکمل ہونے کے بعد عام فقہاء کے نزدیک جنون کے سبب فسخ نہیں ہوتے۔

حتی کہ حنفیہ نے جو موت کے سبب اجارہ کے فسخ ہونے کے قائل ہیں، اس لئے کہ وہ منافع کا عقد ہے اور منافع رفتہ رفتہ پیدا ہوتے ہیں،

(۱) ابن عابدین ۳/ ۵۱، ۳/ ۱۶۴، البدائع ۶/ ۳۸، الوجیز ۱/ ۱۸۷، ۲۲۵، قلیوبی ۳/ ۵۹، ۱۸۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۵۵، المغنی ۵/ ۱۲۳، ۱۳۳، مطالب اولی النہی ۳/ ۵۴۳۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۲۷، ۲۵۳، ۲۹۷، منح الجلیل ۳/ ۹۳۔

صراحت کی ہے کہ جنون کی وجہ سے اجارہ فسخ نہیں ہوتا ہے، چنانچہ الفتاوی الہندیہ میں ہے: اجارہ آجر یا مستاجر کے جنون اور اس کے ارتداد کے سبب فسخ نہیں ہوتا ہے، اگر آجر یا مستاجر مدت اجارہ میں مرتد ہوجائے اور دار الحرب میں چلا جائے اور قاضی اس کے حربی ہونے کا فیصلہ کردے تو اجارہ باطل ہوجائے گا، پھر اگر مسلمان ہوکر دار الاسلام میں مدت اجارہ میں لوٹ آئے تو اجارہ لوٹ آئے گا[1]۔

حنفیہ کے نزدیک موت کے سبب اجارہ کے فسخ ہونے اور جنون کی وجہ سے فسخ نہ ہونے میں فرق کی دلیل غالباً یہ ہے کہ موت نقل ملکیت کا سبب ہے، اب اگر عقد کو باقی رکھا جائے تو منافع یا اجرت کی تحصیل دوسرے (یعنی ورثاء) کی ملکیت سے ہوگی، اور یہ تقاضائے عقد کے خلاف ہے، برخلاف جنون کے، کیونکہ وہ انتقال ملکیت کا سبب نہیں، اس لئے اجارہ کا باقی رہنا اس بنیاد پر ہے کہ منافع اور اجرت کی وصولی عاقدین کی ملکیت سے ہوتی ہے[2]۔

۲۱- عقود لازمہ میں سے جو جنون کے سبب فسخ نہیں ہوتے، عقد نکاح بھی ہے، لیکن اس کو عیب مانا جاتا ہے جس سے فی الجملہ جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک عقد کو فسخ کرنے کا "خیار" ثابت ہوتا ہے، دیکھئے: اصطلاح "نکاح"، "فسخ"۔

۲۲- زوجین میں سے کسی کا مرتد ہونا عام فقہاء کے نزدیک عقد نکاح کے فسخ ہونے کا سبب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ"[3] (وہ عورتیں ان (کافروں) کے لئے حلال نہیں اور نہ وہ (کافر) ان کے لئے حلال ہیں)۔

نیز فرمان باری ہے: "وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ"[4] (اور

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۳۳، اور دیکھئے: ابن عابدین ۵/ ۵۲۔

(۲) البدائع ۴/ ۲۲۲۔

(۳) سورۂ ممتحنہ/ ۱۰۔

(۴) سورۂ ممتحنہ/ ۱۰۔

تم کافر عورتوں کے تعلقات کومت باقی رکھو)۔

اگر زوجین میں کوئی ایک مرتد ہو جائے اور یہ دخول سے قبل ہو تو فوری طور پر نکاح فسخ ہو جائے گا، اور ان میں سے کوئی بھی دوسرے کا وارث نہ ہوگا، اور اگر دخول کے بعد ہو تو شافعیہ نے کہا (اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے) کہ عدت پوری ہونے تک ان دونوں کو ملنے سے روکا جائے گا اور اگر عدت پوری ہونے سے قبل اسلام کی طرف لوٹ آئے تو نکاح باقی رہے گا، اور اگر اسلام کی طرف نہ لوٹے تو طلاق کے بغیر نکاح فسخ ہو جائے گا[1]۔ امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف کا قول اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے، یہ ہے کہ زوجین میں سے کسی ایک کا ارتداد قضاء (قاضی) کے بغیر فوری فسخ ہے، اس لئے عدد طلاق میں کمی نہ ہوگی، خواہ "دخول" سے قبل ہو یا بعد[2]۔ اور مالکیہ نے کہا اور یہی حنفیہ میں امام محمد کا قول ہے کہ اگر زوجین میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے تو طلاق بائن کے ساتھ نکاح فسخ ہو جائے گا[3]۔

اگر زوجین میں سے کوئی ایک اسلام لائے اور دوسرا اسلام لانے سے پیچھے رہ جائے (بشرطیکہ پیچھے رہنے والی زوجہ کتابیہ نہ ہو) حتی کہ عورت کی عدت پوری ہو جائے، تو جمہور کے قول کے مطابق نکاح فسخ ہو جائے گا، خواہ زوجین دار الاسلام میں ہوں یا دار الحرب میں۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر اسلام لانے سے پیچھے رہ جانے والا دار الحرب میں ہو تو حکم یہی ہے، لیکن اگر وہ دار الاسلام میں ہو تو ضروری ہے کہ اس کے سامنے اسلام کی پیش کش کی جائے، اگر وہ اسلام لے آتا ہے تو ٹھیک ہے ورنہ ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے۔

یہ فسخ ہوا طلاق مانا جائے گا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے: امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک (اور یہی مالکیہ کے یہاں ایک روایت ہے) اگر شوہر اسلام لانے سے گریز کرے تو یہ تفریق طلاق مانی جائے گی جو عدد طلاق کو کم کردے گی، برخلاف اس صورت کے جب کہ عورت اسلام لانے سے گریز کرے تو تفریق کو فسخ مانا جائے گا، کیونکہ عورت طلاق کی مالک نہیں ہوتی ہے۔

جمہور (شافعیہ، حنابلہ، مالکیہ کے یہاں مشہور اور حنفیہ میں امام ابو یوسف) کی رائے ہے کہ یہ دونوں حالتوں میں فسخ ہے، طلاق نہیں[1]۔

## عقد کے نفاذ کے دشوار یا ناممکن ہونے کا اثر:

۲۳- اس سے مراد عقد کے دوام وبقاء کا دشوار ہونا ہے[2]، اور یہ تلف سے عام ہے، لہذا اس میں ضیاع (ضائع ہونا) مرض اور غصب وغیرہ داخل ہوں گے[3]۔

یہ چند امور کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً محل عقد کا ہلاک ہونا، اس پر بحث آچکی ہے، اور مثلاً استحقاق جس کا بیان حسب ذیل ہے:

## فسخ ہونے میں استحقاق کا اثر:

۲۴- استحقاق: کسی چیز پر دوسرے کے حق واجب کا ظاہر ہو جانا ہے[4]، اگر کوئی چیز فروخت ہو یا اجارہ پر لی جائے پھر بیچنے کے

(1) الام ۴/ ۴۸، المغنی ۶/ ۲۹۸، ۲۹۹۔
(2) ابن عابدین ۲/ ۳۹۳، ۳۹۴، المغنی ۶/ ۲۹۸۔
(3) الدسوقی ۲/ ۲۷۰، ابن عابدین ۲/ ۳۹۲۔

(1) ابن عابدین ۲/ ۳۸۹، المغنی ۶/ ۶۱۳، ۶۱۴، الدسوقی ۲/ ۲۷۰، الام ۵/ ۴۸۔
(2) لسان العرب مادۂ "عذر"۔
(3) الشرح الصغیر ۴/ ۹۴، البدائع ۴/ ۲۰۰۔
(4) القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۲۱۹، ابن عابدین ۴/ ۳۲۳۔

ذریعہ ثابت ہوجائے کہ یہ بائع یا موہوب لہ کے علاوہ کسی دوسرے کا حق ہے تو کیا عقد فسخ ہوجائے گا؟

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ استحقاق کا فیصلہ عقد کے فسخ کرنے کا سبب نہیں ہے، بلکہ اس کو مستحق کی اجازت پر موقوف کر دیتا ہے، اگر مستحق عقد کی اجازت نہ دے یا مشتری اپنے بائع سے ثمن واپس لے لے یا مشتری نے قاضی سے مطالبہ کیا کہ بائع کے خلاف ثمن کی واپسی کا فیصلہ دے، اور قاضی نے یہ فیصلہ دے دیا تو عقد فسخ ہوجائے گا، مستحق مبیع کو لے لے گا اور مشتری بائع سے ثمن واپس لے گا[1]۔

مبیع کے استحقاق کے سبب بیع کا فسخ ہونا مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے[2]۔

یہ اس صورت کا حکم ہے جب کہ استحقاق کا ثبوت بینہ کے ذریعہ ہو اور یہ متفق علیہ ہے، اسی طرح اگر استحقاق کا ثبوت مشتری کے اقرار کرنے یا مشتری کے انکار کرنے سے ہو، اور یہ بعض فقہاء کے نزدیک ہے۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ پوری مبیع میں استحقاق نکل آئے، لیکن اگر بعض مبیع میں استحقاق نکلے تو ایک قول یہ ہے کہ پوری مبیع میں عقد فسخ ہوگا، دوسرا قول ہے کہ صرف اس جزء میں فسخ ہوگا جس کا استحقاق ثابت ہوا ہے، ایک اور قول ہے کہ مشتری کو اختیار دیا جائے گا کہ پوری مبیع میں عقد کو فسخ کرے یا اس جزء میں فسخ کرے جس میں استحقاق ثابت ہوا ہے، اور بعض حضرات نے جس جزء میں استحقاق ثابت ہوا ہے اس کے معین اور مشاع (غیر معین) ہونے کے درمیان تفصیل کی ہے[3]، نیز استحقاق کا اثر عقد اجارہ، رہن، ہبہ اور عقد مساقات وغیرہ کے فسخ ہونے میں ہوتا ہے، جس کی تفصیل فقہاء نے ان کی اپنی اپنی جگہوں پر کی ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "استحقاق"۔

سوم۔ غصب:

۲۵- محل عقد کا غصب بعض عقود کے فسخ ہونے کا سبب ہے مثلاً عقد اجارہ میں حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کرایہ پر لی گئی چیز کرایہ دار کے ہاتھ سے غصب کر لی جائے تو ساری اجرت ساقط ہوجائے گی اس صورت میں جب کہ پوری مدت غصب رہی ہو اور اگر کچھ مدت غصب رہی ہو تو اسی حساب سے اجرت ساقط ہوگی، کیونکہ انتفاع ممکن نہیں رہا۔ غصب کی وجہ سے اجارہ فسخ ہوجاتا ہے، حنفیہ کے یہاں مشہور یہی ہے، اس میں قاضی خان کا اختلاف ہے، البتہ اگر مدت کے ختم ہونے سے قبل غصب ختم ہوجائے تو مشہور قول کے مطابق اجارہ لوٹ کر نہیں آئے گا اور قاضی خان کے بقول لوٹ آئے گا، اور بقیہ مدت میں اس سے انتفاع کیا جائے گا[1]۔

مالکیہ نے غصب کو محل کے تلف ہونے کے ساتھ لاحق کیا ہے اور انہوں نے اس کی وجہ سے عقد کے فسخ ہونے کا حکم لگایا ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ منفعت کی وصولیابی کے متعذر ہونے کی وجہ سے اجارہ فسخ ہوجائے گا اور تعذر تلف سے عام ہے، اس سے اس میں ضیاع، مرض، غصب اور دکانوں کا دروازہ بند کرنا وغیرہ داخل ہیں[2]۔

جب کہ شافعیہ و حنابلہ نے کہا ہے کہ اگر کرایہ پر لی ہوئی چیز غصب کر لی جائے تو مستاجر کو حق فسخ ہوگا، کیونکہ اس میں اس کے حق کی

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۱۹۱۔

(۲) القواعد لابن رجب ص ۸۳، المغنی ۴/ ۵۹۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۲۵، المہذب ۱/ ۲۹۵، اسنی المطالب ۲/ ۵۰۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۲۰۰، ۲۰۱، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۹۸، الام للشافعی ۳/ ۲۳۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۵۹، ۶۹۔

---

(۱) الزیلعی ۵/ ۱۰۸، ابن عابدین ۵/ ۸، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۳۳۔

(۲) الشرح الصغیر للدردیر ۴/ ۴۹۔

تاخیر ہے، اگر وہ فسخ کردے تو اس کا حکم وہی ہے جو اس کے از خود فسخ ہونے کی صورت میں ہوتا ہے اور اگر وہ اس کو فسخ نہ کرے حتی کہ مدت اجارہ گزر جائے تو اس کو اختیار ہے کہ فسخ کردے اور مقرر شدہ اجرت دے کر لے لے یا عقد پر باقی رہتے ہوئے غاصب سے اجرت مثل کا مطالبہ کرے[1]۔

دوسرے عقود کے فسخ ہونے میں غصب کا کیا اثر ہوتا ہے؟ اس کو معلوم کرنے کے لئے ان عقود اور اصطلاح "غصب" کی طرف رجوع کیا جائے۔

**۲۶-** دشوار ہونے کی کچھ اور صورتیں ہیں جو عقد کے فسخ ہونے کا سبب ہوتی ہیں یا جن کی وجہ سے عاقد کو فسخ کا اختیار حاصل ہوتا ہے، ان میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں:

اول: شرعاً عقد کے تقاضے پر برقرار رہنے سے عاقد کا عاجز ہونا، اس طرح کہ اس کو برقرار رکھنا حرام ہو، مثلاً کسی کو داڑھ کے دانت کے اکھاڑنے کے لئے اجرت پر رکھا، جب کہ داڑھ کے دانت میں درد تھا، پھر درد جاتا رہا، یا ناسور والے ہاتھ کو کاٹنے کے لئے اجیر رکھا، پھر وہ درست ہوگیا یا قصاص کے نفاذ کے لئے اجیر رکھا، پھر قصاص معاف کرنے کی وجہ سے ساقط ہوگیا تو ان تمام حالات میں اجارہ از خود فسخ ہو جائے گا[2]۔

دوم: ضرر کا ہونا: اس طرح کہ عقد کے تقاضے پر برقرار رہنا ضرر زائد کی وجہ سے جس کا استحقاق نہیں ہے، برداشت کیے بغیر ممکن نہ ہو جیسے کہ اگر ولیمہ کے لئے طباخ کو اجیر رکھا، پھر عورت سے خلع کر لیا یا سفر حج کے لئے جانور کرایہ پر لیا اور حج کا وقت نکل گیا یا وہ مریض ہوگیا یا دودھ پلانے والی کو اجرت پر رکھا، اور وہ حاملہ ہوگئی تو ان جیسی صورتوں کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، کچھ لوگ کہتے ہیں کہ عقد از خود فسخ ہوجائے گا اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ مستاجر کو فسخ کا اختیار ہوگا[1]۔

سوم: جس منفعت پر عقد ہوا ہے اس کا ختم ہوجانا مثلاً گھر تھا، منہدم ہوگیا، زمین تھی غرق آب ہوگئی یا اس کا پانی خشک ہوگیا تو ان صورتوں میں اگر اس میں کوئی بھی منفعت باقی نہ رہے تو یہ تلف شدہ کی طرح ہے، اس کی وجہ سے عقد فسخ ہوجائے گا جیسا کہ گزرا، اور اگر اس میں کیا شئی باقی ہے جس کے لئے اس نے اس کو اجرت پر نہیں لیا تھا مثلاً گھر کی خالی جگہ سے انتفاع ممکن ہو، اور زمین میں لکڑی رکھ کر فائدہ اٹھانا ممکن ہو یا زراعت کے لئے اجرت پر لی گئی زمین سے اس میں خیمہ لگانے کا فائدہ رہ گیا ہو تو بعض حضرات کے نزدیک ان صورتوں میں عقد فسخ ہوجائے گا، کیونکہ اس پر گھر کا نام باقی نہ رہا، نیز اس لئے کہ جس منفعت کے لئے عقد ہوا تھا، وہ جاتا رہا، لیکن کچھ دوسرے حضرات کے نزدیک عقد فسخ نہ ہوگا، اس لئے کہ منفعت بالکلیہ باطل نہیں ہوئی، تو یہ اس صورت کے مشابہ ہوگیا جب کہ اصل کے باقی رہتے ہوئے اس کے نفع میں کمی پیدا ہوگئی ہو، لہذا مستاجر کو فسخ کرنے اور برقرار رکھنے کا اختیار دیا جائے گا[2]۔

## جزء میں فسخ ہونے کا کل میں اثر:

**۲۷-** معقود علیہ کے جزء میں کسی سبب سے عقد کے فسخ ہونے کے نتیجہ میں بعض حالات میں پورے معقود علیہ میں فسخ ہوجاتا ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ جس جزء میں عقد فسخ ہورہا ہے، معقود

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۸، المغنی ۵/ ۳۷۷، ۵۴۳، القلیوبی ۳/ ۸۵۔

(۲) البدائع ۴/ ۲۰۰، الحطاب ۴/ ۴۳۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۱۲، الوجیز ۱/ ۲۳۹، المغنی ۵/ ۴۹۶۔

(۱) الزیلعی ۵/ ۱۴۵، ۱۴۶، البدائع ۴/ ۲۰۰، الحطاب ۴/ ۴۳۳، القلیوبی ۳/ ۸۴، المغنی ۵/ ۴۲۸۔

(۲) البدائع ۴/ ۱۹۶، الزیلعی ۵/ ۱۴۵، ۱۴۶، المغنی ۵/ ۴۵۳، الشرح الصغیر ۴/ ۴۹، الحطاب ۴/ ۴۳۳۔

میں سے اس جزء کا حصہ متعین کرنا ممکن نہ ہو یا عقد کو جزء جزء کرنے میں عاقدین میں سے کسی کا کھلا ہوا نقصان ہو یا ایک ہی عقد میں جائز و ناجائز کو جمع کردیا گیا ہو۔

اس کو فقہاء "تفریق صفقہ" کے لفظ سے بیان کرتے ہیں۔

اگر عقد میں جائز و ناجائز جمع ہوں تو ناجائز میں بلا اختلاف عقد باطل ہے، پھر کیا بقیہ میں باطل ہوگا؟ اس کا حکم عقود کے اختلاف، جزء جزء کرنے کے امکان اور طرفین میں سے کسی کو ضرر لاحق کرنے سے گریز کرنے کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اس کے بارے میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح "تفریق صفقہ" میں دیکھا جائے۔

۲۸- اسی قبیل سے فقہاء کے ذکر کردہ حسب ذیل مسائل ہیں:

الف- اگر عقد کسی کیلی یا وزنی چیز میں ہو اور اس پر قبضہ سے قبل اس کا کچھ حصہ تلف ہو جائے تو باقی میں عقد فسخ نہ ہوگا، مشتری بقیہ کو اسی کے بقدر قیمت کے عوض میں لے گا، اس لئے کہ عقد صحیح ہو چکا ہے، لہذا معقود علیہ کے کچھ حصہ کے ختم ہونے سے عقد فسخ نہ ہوگا، کیونکہ جانبین میں سے کسی کو ضرر پہنچائے بغیر اس کو جزء جزء کرنا ممکن ہے جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے[1]۔

ب- ابن رجب حنبلی کی "القواعد" میں ہے: اگر ایسی چیز پیش آجائے جو دو عورتوں میں سے متعین طور پر کسی ایک کے حرام ہونے کی متقاضی ہو مثلاً ارتداد اور رضاعت تو بلا اختلاف خاص طور پر ایک ہی عورت کا نکاح فسخ ہوگا، اور اگر ایسی چیز پیش آجائے جو ان دونوں کو ایک ساتھ رکھنے کی تحریم کی متقاضی ہو اور ان دونوں میں سے کسی کو کوئی امتیاز حاصل نہ ہو مثلاً دونوں رضاعت کی وجہ سے ماں اور بیٹی بن گئی ہوں تو اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں: ان میں صحیح روایت ہے کہ انفساخ تنہا ماں کے ساتھ خاص ہوگا اگر ان دونوں کے ساتھ دخول نہ کیا ہو، اس لئے کہ عقد کو باقی رکھنا نیا عقد کرنے سے زیادہ قوی ہے، تو یہ اس صورت کی طرح ہو گیا کہ ایک شخص (اپنی زوجیت میں) ماں اور بیٹی کو لے کر اسلام لایا، جن دونوں کے ساتھ دخول نہیں کیا تھا، تو بیٹی کا نکاح ثابت رہے گا، نہ کہ ماں کا[1]۔

ج- یہ بات گذر چکی ہے کہ حنفیہ کا مذہب عاقدین میں سے کسی ایک یا دونوں کی موت کے سبب عقد اجارہ کا فسخ ہوجاتا ہے، اگر دو اشخاص ایک گھر کسی آدمی کو اجارہ پر دیں، اور اجارہ پر دینے والوں میں سے ایک مرجائے تو اجارہ صرف اس کے حصہ میں باطل (یعنی فسخ) ہوگا، اور باحیات شخص کے حصہ کے تعلق سے اجارہ علی حالہ باقی رہے گا، اسی طرح اگر اجارہ پر لینے والے دو شخصوں میں سے کوئی ایک مرجائے۔ اور اگر دو گھر اجارہ پر لے اور ان میں سے ایک گر گیا تو وہ ان دونوں کو چھوڑ سکتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں پر عقد ایک صفقہ ہے جو الگ الگ ہو گیا لہذا اس کے لئے خیار ثابت ہوگا[2]۔

د- اگر دو جانور فروخت کرے اور ان میں سے ایک قبضہ سے قبل ہلاک ہو جائے تو ہلاک شدہ جانور میں بیع فسخ ہو جائے گی جیسا کہ معلوم ہے، لیکن جو جانور ہلاک نہیں ہوا اس کے بارے میں حنفیہ نے صراحت کی ہے اور یہی شافعیہ کے یہاں مذہب ہے کہ اس میں بیع فسخ نہ ہوگی اگرچہ قبضہ نہیں کیا، ہاں مشتری کو فسخ کرنے اور اجازت دینے کا اختیار دیا جائے گا۔ اگر اجازت دے تو مبیع مقررہ قیمت میں سے اس کے حصہ کے عوض میں ہوگی، جب کہ شافعیہ کے یہاں ایک

---

[1] ابن عابدین ۴/ ۲۰، المغنی ۴/ ۲۴۳۔

(۱) القواعد لابن رجب ص ۲۴۳۔

(۲) البدائع ۴/ ۱۹۷، ۲۲۲۔

قول یہ ہے کہ سارے ثمن کے عوض میں ہوگی، اور ان کے دوسرے قول میں سے ایک کے مطابق سارے میں بیع فسخ ہوگی (1)۔

ھ- اگر کچھ مبیع میں حق نکل گیا تو پورے میں عقد فسخ ہوگا۔ شافعیہ کے یہاں یک قول یہی ہے اور یہی حنابلہ کے یہاں ایک روایت ہے جیسا کہ یہی مالکیہ کی بھی رائے ہے اگر وہ جزء جس پر استحقاق ثابت ہوا ہے اکثر ہو، جب کہ شافعیہ کے یہاں ایک دوسرا قول یہ ہے کہ صرف اس جزء میں عقد فسخ ہوگا جس میں استحقاق ثابت ہوا ہے، حنفیہ کی بھی یہی رائے ہے اگر استحقاق قبضہ کے بعد ہوا اور مبیع ایسی چیز ہو جس کو جزء جزء کرنا مضر نہ ہو مثلاً دو کپڑے خریدے، ان میں سے ایک میں حق نکل گیا۔

بعض فقہاء کی رائے ہے کہ مشتری کے لئے اختیار ثابت ہوگا کہ سارے میں عقد کو فسخ کرے یا باقی میں نافذ کرے (2)۔ اس میں کچھ تفصیل ہے جسے اصطلاح "استحقاق" میں دیکھا جائے۔

## فسخ ہونے کے اثرات:

۲۹- عقود کے درمیان فرق اور فسخ ہونے کے اسباب کے اختلاف اور معقود علیہ کی نوعیت کے بدلنے سے بھی فسخ کے اثرات الگ الگ ہوتے ہیں، اور کیا معقود علیہ پہلی حالت باقی رہے گا یا رد یا تلف وغیرہ کی وجہ سے اس میں کوئی تبدیلی ہوگی، ان کے لئے کوئی جامع کلیہ اور یہ عام حکم نہیں ہیں؟

فقہاء نے خاص خاص انواع کے عقود کے بارے میں اجمالی طور پر جو اثرات بتائے ہیں، ان عقود کی نوعیت اور ان کے فسخ ہونے میں اثر انداز احوال کے لحاظ سے وہ بھی استثناء سے خالی نہیں۔ ذیل میں ان میں سے بعض اثرات کی تفصیل پیش ہے:

## اول- عقد سے پہلی حالت پر فریقین کو لوٹانا:

### الف- عقود فوریہ میں:

۳۰- فقہاء نے کئی مقامات پر لکھا ہے کہ انفساخ عقد کو اس طرح کر دیتا ہے جیسا کہ وہ تھا ہی نہیں (1)۔

یعنی اجمالاً عقود فوریہ کے بارے میں (جن کا تعلق وقت سے نہیں ہوتا) صحیح ہے، مثلاً عقد بیع اگر قبضہ سے قبل مبیع کی ہلاکت کے سبب فسخ ہو جائے تو عقد سرے سے ختم ہو جائے گا، اور اس طرح ہو جائے گا جیسے کہ اسے درحقیقت کیا ہی نہیں گیا ہے، اب مشتری بائع سے ثمن واپس لے گا اگر اس نے ادا کر دیا ہو، اس لئے کہ مبیع پر قبضہ سے قبل ضمان بائع کے ذمہ ہوتا ہے، منقول اور غیر منقول کے مابین کچھ تفصیل ہے، جیسا کہ گذرا (2)۔

### ب- عقود مستمرہ میں:

۳۱- باقی رہنے والے عقود (جن کا تعلق مدت سے ہوتا ہے) میں انفساخ تو وہ انفساخ کے وقت سے قطعی طور پر عقد کو ختم کر دیتا ہے، لیکن اصل سے عقد کو ختم نہیں کرتا، مثلاً عقد اجارہ میں فقہاء نے صراحت کی ہے کہ معقود علیہ (جیسے مکان یا کسی جانور) اگر تلف ہو جائے تو زمانہ مستقبل میں عقد فسخ ہوگا، زمانہ ماضی میں نہیں، اور اس پر ماسبق کی اجرت اسی کے لحاظ سے لازم ہوگی اور جب تک کچھ نفع حاصل نہیں ہوگا اس کے ذمہ اس سلسلہ میں کوئی چیز واجب نہیں

---

(1) القلیوبی ۲/ ۱۸۸، المنثور للزرکشی ۱/ ۲۰۷، کشف الاسرار للبزدوی ۱/ ۲۱۶۔

(2) المغنی ۴/ ۵۹۸، الإنصاف ۴/ ۳۲۴، ابن عابدین ۴/ ۲۰۱، فتح القدیر ۵/ ۵۱۳، الدسوقی ۳/ ۵، تہذیب الفروق حاشیۃ الفروق للقرافی ۴/ ۳۔

(1) الزیلعی ۴/ ۷۳، البدائع ۴/ ۱۹۶۔

(2) الشرح الصغیر ۳/ ۱۹۵، ۱۹۶، المغنی ۳/ ۵۶۹، ابن عابدین ۴/ ۴۰، القلیوبی ۲/ ۲۱۰، ۲۱۱۔

ہوں (۱)۔

یہی حکم عقود عاریت، شرکت، مضاربت اور وکالت وغیرہ کا ہے، اگر فسخ ہو جائیں تو ان میں انفساخ عقد کو اپنے وقت سے ختم کرے گا، نہ کہ اصل سے۔ یہ حکم اجمالی ہے، اس کی تفصیل اپنی اپنی اصطلاحات میں ہے۔

## دوم- انفساخ سے قبل محل میں تبدیلی کا اثر:

۳۲- عقد کے فسخ ہونے سے عقد کا اثر ختم ہو جاتا ہے اور معقود علیہ عقد سے پہلے والی حالت پر لوٹ جاتا ہے۔

لہذا اگر معقود علیہ موجود ہو اور اس میں تغیر پیدا نہ ہوا ہو تو اس کو بعینہ لوٹایا جائے گا، جیسے کہ مبیع اگر بیع فساد یا اقالہ یا خیار یا استحقاق وغیرہ کے سبب فسخ ہو جائے تو ان جیسی تمام حالتوں میں عین معقود علیہ کو اس کے اصلی مالک کے پاس لوٹایا جائے گا اور مشتری بائع سے ثمن واپس لے گا۔ اسی طرح اگر اجارہ عاقدین میں سے کسی کی موت یا استحقاق یا مدت کے ختم ہونے کی وجہ سے فسخ ہو جائے تو عین ماجورہ (اجارہ کی چیز) کو اس کے مالک کے حوالہ کر دیا جائے گا اگر موجود ہو اور اس میں تغیر پیدا نہ ہوا ہو۔

یہی حکم عقود ودیعت، اعارہ اور رہن کا ہے، اگر فسخ ہو جائیں تو ودیعت، عاریت اور رہن کو بعینہ بشرطیکہ وہ قائم ہوں ان کے مالک کے پاس لوٹا دیا جائے گا۔

۳۳- لیکن اگر معقود علیہ میں تغیر ہو جائے مثلاً مبیع میں اضافہ ہو جائے تو اس کا حکم انفساخ کے اسباب کے اختلاف سے الگ الگ ہوتا ہے، چنانچہ فساد کے سبب بیع کے انفساخ کی صورت میں اگر مبیع میں پیدا ہونے والا اضافہ وزیادتی اس سے منفصل ہو، مثلاً پھل، دودھ اور بچہ، یا متصل ہو اور اصل سے پیدا شدہ ہو تو یہ فساد اصل مبیع کو مع اضافہ بائع کے پاس لوٹانے سے جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک مانع نہیں ہے (۱)۔

اگر بیع فاسد کی مبیع میں کمی کی صورت میں تغیر ہو تو جمہور کے نزدیک مبیع کو کمی کے تاوان کے ساتھ لوٹایا جائے گا، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، کیونکہ ان کے نزدیک اضافہ یا کمی کی صورت میں تغیر مبیع کو فوت کرنا مانا جاتا ہے (۲)۔

۳۴- عقد اجارہ میں اگر انفساخ سے قبل ماجور (اجرت پر دی گئی چیز) میں تغیر پیدا ہو جائے، پھر اجارہ فسخ ہو جائے تو اگر تغیر کمی کے ذریعہ اور مستاجر کی کوتاہی کی وجہ سے ہو تو اس پر لازم ہے کہ ماجور کو کمی کے تاوان کے ساتھ واپس کرے۔

اگر تغیر اضافہ کے ذریعہ ہو مثلاً زمین میں درخت لگانا اور تعمیر کرنا اور مدت اجارہ پوری ہو چکی ہو تو حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک کرایہ دار کے ذمہ لازم ہے کہ درخت کو اکھاڑے اور تعمیر کو منہدم کرے، الا یہ کہ حنفیہ کے نزدیک دونوں درخت اور تعمیر کی قیمت کی ادائیگی پر راضی ہو جائیں۔ حنابلہ وشافعیہ کے نزدیک مالک کو اختیار دیا جائے گا کہ درخت اور تعمیر کو اس کی قیمت دے کر اپنی ملکیت میں لے لے یا اس کی اجرت لے کر اس کو رہنے دے (۳)۔

اگر عین مستاجرہ (اجرت پر لی گئی چیز) میں تغیر زراعت کی شکل میں ہو اور کھیتی کی کٹائی کا وقت آنے سے قبل مدت اجارہ کے مکمل

---

(۱) البدائع ۴/ ۳۰۷، الشرح الصغیر ۳/ ۹۳، ۵۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۳، ۳۴، المغنی ۵/ ۵۳، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۱، القواعد لابن رجب رص ۴۷۔

(۱) البدائع ۵/ ۳۰۲، الہدایہ مع شروح ۹/ ۴۰۱، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰، ۲۰۶، المہذب ۱/ ۲۵۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۵۳۔

(۲) سابقہ مراجع، نیز دیکھئے منح الجلیل ۲/ ۵۸۰۔

(۳) الزیلعی ۵/ ۱۱۳، ۱۱۵، شرح منتہی الارادات ۲/ ۳۹۲، المہذب ۱/ ۴۰۴، ۴۰۶، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۹۷۔

ہونے کی وجہ سے اجارہ فسخ ہو جائے تو موجر کو حق نہیں کہ مستاجر کو زمین مستاجرہ (کرایہ والی زمین) حوالہ کرنے پر مجبور کرے، بلکہ اجرت مثل کے عوض کٹائی کے وقت تک مستاجر کے قبضہ میں چھوڑ دی جائے گی، اور یہی حکم عاریت کا بھی ہے، اس لئے کہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر زمین کاشت کے لئے عاریت پر لے اور اس میں کاشت کرے پھر مالک زمین اس کو لینا چاہے تو اسے یہ حق نہیں یہاں تک کہ کھیتی کٹ جائے بلکہ اجرت مثل کے عوض کٹائی کے وقت تک اسے چھوڑ دے گا[1]۔ حاصل اس حکم میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں، البتہ شافعیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ کھیتی میں تاخیر مستاجر یا مستعیر کی کوتاہی کے سبب نہ ہو، اور حنابلہ نے یہ قید لگائی ہے کہ وہ ان دونوں کی کوتاہی کے سبب نہ ہو[2]۔

سوم- انفساخ کے نتیجہ میں ہونے والے خسارہ کا ضمان:

۳۵- اگر تلف ہونے کے سبب عقد فسخ ہو جائے مثلاً مبیع قبضہ سے قبل تلف ہو جائے یا عین مستاجرہ کرایہ دار کے قبضہ میں تلف ہو جائے[3] تو اس کا ضمان بائع یا موجر پر ہے، اس لئے کہ ہلاک شدہ شی مالک کی ذمہ داری میں ہے، اجارہ میں اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ بیع کے بارے میں تفصیل اور اختلاف ہے جسے اصطلاح "بیع" میں دیکھا جائے۔

اگر وہ تلف کرنے والے کی تعدی کے سبب ہو تو اس کا ضمان تلف کرنے والے پر ہوگا، مثلاً عقد بیع میں مشتری کا مبیع کو تلف کرنا قبضہ کرنا مانا جائے گا۔ لہذا ملکیت اس کی ہوگی اور ضمان بھی اسی پر ہوگا، اور اجارہ میں مستاجر اس تلف اور نقص کا ضمان دے گا جو ماجور (اجارہ کی چیز) میں اپنے فعل کی وجہ سے پیش آئے جس کی اجازت نہ تھی۔

اصل یہ ہے کہ معقود علیہ عقد کے فسخ ہونے کے بعد غیر مالک عاقد کے قبضہ میں بطور امانت ہوتا ہے لہذا مبیع، ماجور، ودیعت، عاریت اور مرہون وغیرہ اس میں اختلاف کے ساتھ سب کے سب انفساخ کے بعد غیر مالک عاقد کے ہاتھ میں امانت ہیں مگر یہ اس وقت ہے جب کہ وہ بلا عذر اس کے مالکان کے حوالہ کرنے سے گریز کرے، لہذا اگر بغیر تعدی یا تقصیر کے تلف ہو تو اس میں ضمان نہیں، ورنہ اس میں ضمان ہوگا[1]۔

ضمان سے مراد ذوات الامثال میں مثل ادا کرنا اور ذوات القیم میں قیمت ادا کرنا ہے[2]۔ یہ سب فی الجملہ ہے، اس کی تفصیل اصطلاح "ضمان" میں ہے۔

(1) البدائع ۶/ ۲۱۷۔
(2) الزیلعی ۵/ ۱۴۳، البدائع ۴/ ۲۲۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۹، المغنی ۵/ ۱۵، ۶/ ۲۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۹۷۔
(3) تحفۃ الفقہاء ۲/ ۵۶، ابن عابدین ۳/ ۴، القلیوبی ۲/ ۲۱۰، الشرح الصغیر ۳/ ۱۹۵، قواعد ابن رجب ص ۵۵۔

(1) البدائع ۵/ ۳۰۰، ۳۰۴، ابن عابدین ۵/ ۴۴، ۴۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۹، القلیوبی ۲/ ۳۲۳، مجلۃ الاحکام ۶۰۰، ۶۰۱، قواعد ابن رجب ۵۵، ۶۰، القوانین الفقہیہ لابن جزی ۱۷۷، ۱۸۰۔
(2) مجلۃ الاحکام دفعہ ۴۱۶، القلیوبی ۲/ ۳۲۳۔

# انفصال

## تعریف:

۱- انفصال کا معنی لغت میں انقطاع ہے، کہا جاتا ہے: "فصل الشيء فانفصل" یعنی اس نے اس چیز کو کاٹا تو وہ کٹ گئی، لہذا وہ فصل کا مطاوع (اثر قبول کرنے والا) ہے اور یہ اتصال کی ضد ہے[1]۔

انفصال: انقطاع ظاہر کو کہتے ہیں، اور انقطاع ظاہر اور خفی دونوں ہوتا ہے[2]، یہ لغت کی رو سے ہے۔

فقہی استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

## متعلقہ الفاظ:

### الف- بینونت:

۲- بینونت انفصال کے معنی میں آتا ہے[3]۔ فقہاء کی زبان میں اس کا اکثر استعمال طلاق وغیرہ کے لئے ہوتا ہے۔

## اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- بدن سے جدا ہونے والے اجزاء میں کبھی انفصال سے قبل والے ان کے احکام باقی رہتے ہیں، اور کبھی بدل جاتے ہیں، اول کی مثال یہ ہے کہ جس عضو کو انفصال سے قبل دیکھنا حرام ہے، انفصال کے بعد بھی اس کو دیکھنا حرام ہوگا، لہذا قابل ستر عضو کے جزء کو انفصال سے قبل[1] اور اس کے بعد دیکھنے کی حرمت میں کوئی فرق نہیں، البتہ اس میں کچھ اختلاف وتفصیل ہے جس کو "باب النظر والرؤیۃ" کے احکام نظر میں دیکھا جائے۔

۴- انفصال کے سبب حکم بدلنے کی مثال کٹے ہوئے عضو تناسل کو عورت کا اپنے اندر داخل کرنا ہے کہ اس میں حد نہیں ہے، گرچہ ایسا کرنا حرام ہے[2]۔

۵- میت سے جدا شدہ جزء کا حکم میت کے حکم کی طرح ہے، یہ بعض حضرات کے نزدیک ہے، اس کو غسل دیا جائے گا، اس کی نماز جنازہ ہوگی اور تدفین ہوگی، اس لئے کہ اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ امام احمد نے فرمایا: حضرت ابو ایوب نے ایک پاؤں کی نماز جنازہ پڑھی، اور حضرت عمر نے شام میں ہڈیوں کی نماز جنازہ پڑھی، اور حضرت ابوعبیدہ نے شام میں کچھ سروں کی نماز جنازہ پڑھی، اس کو عبد اللہ بن احمد نے اپنی سند سے روایت کیا ہے، اور امام شافعی نے فرمایا: ایک پرندے نے جنگ جمل سے ایک ہاتھ اٹھا کر مکہ مکرمہ میں لا گرایا، انگوٹھی کے ذریعہ اس کی شناخت ہوگئی، وہ حضرت عبد الرحمن بن عتاب بن اسید کا ہاتھ تھا تو اہل مکہ نے اس کی نماز جنازہ پڑھی، اور یہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا، اور اس کے بارے میں صحابہ میں سے کوئی مخالف نہیں ملا۔

امام ابو حنیفہ و امام مالک نے فرمایا: اگر بیشتر حصہ مل جائے تو نماز جنازہ پڑھی جائے گی ورنہ نہیں، اس لئے کہ یہ کچھ حصہ ہے جو نصف سے زائد نہیں، اس لئے اس پر نماز نہیں پڑھی جائے گی، جیسے وہ جزء جو

---

(۱) لسان العرب المحیط، کشاف اصطلاحات الفنون "فصل"۔

(۲) الفروق في اللغۃ رص ۲۴۳۔

(۳) لسان العرب المحیط مادۂ "بین"۔

(۱) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۸۔

(۲) البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۱۳۱ طبع الحلبی، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۵۳ طبع دار الایمان، شرح الروض ۱/ ۶۵۔

حالت حیات کسی شخص سے الگ ہو جائے مثلاً بال اور ناخن۔

حنفیہ و مالکیہ نے زندہ و مردہ کے اجزاء کے درمیان جو اس سے الگ ہو گئے ہوں، کوئی فرق نہیں کیا ہے اور شافعیہ نے کہا: زندہ شخص سے الگ ہونے والے اجزاء کو لپیٹنا اور دفن کرنا مستحب ہے، مثلاً چور کا ہاتھ، ناخن، علقہ (بستہ خون)، بال، جبکہ بعض نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ ہاتھ کو لپیٹنا اور دفن کرنا واجب ہے[1]۔

رحم مادر سے بچے کے کلی طور پر جدا ہونے سے عدت پوری ہو جاتی ہے، اور مضغہ (گوشت کا لوتھڑا) کی حالت میں جدا ہونے کے بارے میں تفصیل ہے جو اصطلاح "عدت" میں ذکر کی جائے گی[2]۔

## سقط (ناتمام بچہ) کا انفصال:

٦- ناتمام بچہ اگر زندہ پیدا ہو پھر مر جائے تو وہ نام رکھنے، وارث ہونے، اس پر جنایت، اس کے غسل، تکفین، نماز جنازہ اور تدفین میں بڑے کی طرح ہے۔ بعض مالکیہ نے ولادت کے ساتویں دن سے قبل اگر مر جائے تو نام رکھنے کو مستثنیٰ کیا ہے[3]۔

اگر مردہ حالت میں جدا (پیدا) ہو تو اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، البتہ دفن کیا جائے گا، اور اس کے غسل دینے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، بعض فقہاء نے غسل واجب قرار دیا ہے اگر اس میں روح پھونکی جا چکی ہو، اور کچھ فقہاء نے علی الاطلاق سقط کے غسل دینے کو مکروہ کہا ہے، جب کہ بعض اس کی تکفین کو واجب کہتے ہیں اور بعض کے نزدیک یہی کافی ہے کہ کسی کپڑے میں

(۱) شرح الروض ۱/ ۳۱۳، المغنی ۲/ ۵۳۹، الخرشی ۲/ ۱۴۱، الطحاوی ص ۳۱۹۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۲۷، ۱۲۸۔
(۳) البحر الرائق ۲/ ۲۰۲ طبع العلمیہ، الخرشی ۲/ ۱۳۸ طبع دار صادر، شرح الروض ۱/ ۳۱۳ طبع المیمنیہ، المغنی ۲/ ۵۲۲ طبع الریاض۔

لپیٹ دیا جائے۔ فقہاء اس کی تفصیل "کتاب الجنائز" میں بیان کرتے ہیں[1]۔

اسی طرح مردہ حالت میں پیدا ہونے والے بچہ کا نام رکھنے کے بارے میں بھی اختلاف ہے، بعض نام رکھنے کے قائل ہیں اور بعض اس سے منع کرتے ہیں، فقہاء اس پر بحث "عقیقہ" اور "جنائز" کے بیان میں کرتے ہیں[2]۔

خود بخود مردہ حالت میں پیدا ہونے والا بچہ باتفاق فقہاء وارث نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی "فعل" کے سبب جدا ہو تو اکثر فقہاء کے نزدیک وارث نہ ہوگا، جب کہ حنفیہ نے کہا: وہ زندہ قرار دیا جائے گا اور وارث ہوگا، اور اس سے بھی وراثت جاری ہوگی، اس لئے کہ جب شریعت نے (اس پر) جنایت کرنے والے پر غرہ (غلام یا باندی) واجب کیا ہے تو اس کے زندہ ہونے کا حکم لگایا ہے[3]۔ فقہاء اس کا ذکر "ارث" میں کرتے ہیں اور بعض اس کا ذکر "جنائز" میں کرتے ہیں۔

٧- زوجین کی جدائی تین امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہوگی: فسخ یا انفساخ، طلاق اور موت۔

٨- اقرار اور یمین وغیرہ کے صیغوں میں مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ سے زمانہ دراز تک جدا رہنا استثناء کو باطل کر دیتا ہے، ایک قول یہ ہے کہ جب تک مجلس قائم ہے تاخیر درست ہے[4]۔ اہل اصول اس پر

(۱) البحر الرائق ۲/ ۱۹۸، ۲۰۳، الخرشی ۲/ ۱۴۲، شرح الروض ۱/ ۳۱۳، ابن عابدین ۱/ ۵۹۵ طبع الریاض۔
(۲) البحر الرائق ۲/ ۲۰۳، الخرشی ۲/ ۱۳۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۹ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۲/ ۵۲۳ طبع الریاض۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۶/ ۴۵۶ طبع اول بولاق، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۳۲۷ طبع دار الایمان، المغنی مع الشرح ۷/ ۱۹۸ طبع اول المنار، شرح السراجیہ ۲۲۱ طبع کردی۔
(۴) مسلم الثبوت ۱/ ۳۲۱ طبع دار صادر۔

شرط استثناء میں اور نقب وقراءۃ اور طلاق میں اس پر بحث کرتے ہیں۔

اسی طرح انفصال کا ذکر غسل (1)، بیع (اضافہ منفصلہ)، رہن (مرہون میں اضافہ منفصلہ) اور وصیت میں آتا ہے۔

(1) شرح الروض ۶۵/۱۔

# انقاض

## تعریف:

۱ - انقاض: جمع ہے، اس کا واحد نقض ہے۔

نقض (نون کے کسرہ اور ضمہ کے ساتھ) کا معنی منقوض یعنی توڑا ہوا ہے۔

نقض: ٹوٹی ہوئی عمارت کا نام ہے اگر اس کو منہدم کردیا جائے، اور نقض (فتحہ کے ساتھ) منہدم کرنا ہے (1)۔

فقہاء نے اس کا استعمال اسی معنی میں کیا ہے (2)۔

## متعلقہ احکام:

### اول: وقف کے ملبہ میں تصرف کا حکم:

۲ - وقف کی منہدم عمارت کے ملبہ کو اس کی تعمیر میں لگایا جائے گا، اور اگر تعمیر دوبارہ اس کا استعمال دشوار ہو تو اسے فروخت کرکے اس کی قیمت تعمیر میں لگائی جائے گی۔

یہی حکم مسجد کا ہے اگر منہدم ہوجائے، لہذا اگر مسجد سے نفع اور اس کی دوبارہ تعمیر ناممکن ہو تو اس کا ملبہ یا اس کی قیمت دوسری مسجد میں لگائی جائے گی۔

یہ حکم حنابلہ، امام محمد کے علاوہ دیگر حنفیہ اور بعض مالکیہ

(1) لسان العرب، تاج العروس، النہایہ لابن اثیر ص ۱۰۷۔

(2) الدسوقی ۹۶/۴ طبع دار الفکر۔

مثلاً ابن رزب اور ابن لبابہ کے یہاں ہے، اسی طرح شافعیہ کے یہاں بھی ہے، البتہ ان کے نزدیک اگر مسجد کا ملبہ دوسری مسجد میں نہ لگایا جاسکے تو اس کو محفوظ رکھا جائے گا، اسے فروخت نہیں کیا جائے گا۔

امام محمد کے نزدیک مسجد تعمیر کرنے والے یا اس کے ورثاء کو واپس مل جائے گا اور مالکیہ میں شیخ خلیل اور شیخ علیش کہتے ہیں کہ وقف جائداد کے ملبہ کی بیع کرنا جائز نہیں ہے[1]۔

## دوم: کھڑی عمارتوں کے توڑنے کا حکم:

عمارتیں انسان اپنی ملکیت میں بناتا ہے یا دوسرے کی ملکیت میں۔

### انسان کی اپنی ملکیت میں بنائی ہوئی عمارت:

۳- انسان اپنی ملکیت میں جو تعمیر کرے اور اس میں دوسروں کا ضرر ہو تو اس کو توڑنا واجب ہے، مثلاً کسی نے راستہ کی طرف چھجا نکالا، جس سے گزرنے والوں کو ضرر ہو تو اس کو توڑنا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: **لاضرر ولا ضرار**[2] (نہ نقصان اٹھانا ہے اور نہ دوسرے کو نقصان پہنچانا ہے)۔ یہ متفق علیہ ہے اور اس کے گرنے کے نتیجہ میں جو نقصان ہوگا اس کا ضمان اس کے مالک پر ہوگا۔

یہ حکم فی الجملہ ہے[1] اور اس کے بارے میں تفصیل ہے، دیکھئے: "جنایت"، "تلف" اور "ضمان" کی اصطلاحات۔

### انسان کی دوسرے کی ملکیت میں بنائی ہوئی عمارت:

۴- انسان دوسرے کی ملکیت میں جو تعمیر کرتا ہے وہ یا تو مالک کی اجازت سے ہوگی یا اجازت کے بغیر۔

الف- دوسرے کی ملکیت میں مالک کی اجازت سے تعمیر مثلاً کسی نے زمین عاریت پر مالک کی اجازت سے اس میں تعمیر کے لئے لی۔

اب اگر عاریت مطلق ہو یا کسی وقت کے ساتھ مقید ہو اور عاریت پر دینے والے نے شرط لگائی تھی کہ عاریت پر دینے والا وقت ختم ہونے یا واپس لینے کے وقت عمارت کو توڑ دے گا تو مستعیر کو عمارت کے توڑنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**المسلمون علی شروطهم**" (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں)[2] اور اگر معیر نے توڑنے کی شرط نہ لگائی ہو اور مستعیر توڑنے پر راضی ہو جائے تو توڑ دے اور اگر گریز کرے تو اسے توڑنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اس کی دلیل اس حدیث پاک کا مفہوم ہے: "**لیس لعرق ظالم حق**"[3] (ظالم رگ کا کوئی حق نہیں ہے)، نیز اس لئے کہ اس نے مالک زمین کی اجازت سے عمارت تعمیر کی ہے، اور مالک زمین نے اس سے عمارت کو توڑنے کی

---

(۱) منح الجلیل ۴/ ۱۵ طبع دار الفكر العربی ۵/ ۱۳۱ طبع الریاض، البدائع ۶/ ۲۲۱ طبع الجمالیہ، ابن عابدین ۳/ ۳۸۲، ۳۸۳ طبع سوم، فتح القدیر ۵/ ۴۲۶ طبع دار احیاء التراث العربی، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۲ طبع الحلبی، منح الجلیل ۴/ ۶۹ طبع النجاح لیبیا، المواق بہامش الحطاب ۶/ ۴۲ طبع النجاح۔

(۲) حدیث "لا ضرر ولا ضرار" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۸۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور نووی نے کہا: اس حدیث کے کئی طرق ہیں جو ایک دوسرے کو تقویت دیتے ہیں، جامع العلوم والحکم لابن رجب (ص ۲۸۶ طبع الحلبی)۔

(۱) جواہر الاکلیل ۲/ ۱۲۲ طبع دار المعرفہ بیروت، المہذب ۱/ ۳۲۱ طبع دار المعرفہ بیروت، الاختیار ۵/ ۳ طبع دار المعرفہ بیروت، منح الجلیل ۴/ ۳۶۹۔

(۲) حدیث "المسلمون علی شروطهم" کی روایت ترمذی (التحفہ ۴/ ۵۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے اور اس حدیث کے کئی طرق ہیں جو ایک دوسرے کے لئے شاہد ہیں۔

(۳) حدیث "لیس لعرق ظالم حق۔۔۔" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۵۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کو حسن کہا ہے (فتح الباری ۵/ ۱۹ طبع السلفیہ)۔

شرط نہیں رکھی ہے، اور عمارت کو توڑنے میں ضرر ہے، اس لئے کہ اس کی وجہ سے اس کی قیمت کم ہو جائے گی اور اس حالت میں عاریت پر دینے والے کو اختیار ہے کہ عمارت کو اس کی قیمت دے کر لے لے یا اس کے نقصان کا ضمان دے کر اس کو توڑ دے تاکہ دونوں حقوق کی رعایت ہو جائے یا مدت مثل کے عوض باقی رکھے۔

یہ حنابلہ و شافعیہ کے نزدیک ہے[1]۔

حنفیہ کے نزدیک اگر عاریت مطلق یا وقت کے ساتھ مقید ہو اور اس کا وقت ختم ہو چکا ہو تو مالک کو حق ہے کہ مستعیر کو عمارت توڑنے پر مجبور کرے اس لئے کہ چھوڑے رکھنے میں مالک کا ضرر ہے، کیونکہ اس کی کوئی انتہا نہیں، اور اس کی طرف سے غرر (دھوکہ دہی) نہیں ہے۔

اگر عاریت موقت ہو اور وقت سے قبل اس کو نکالنا چاہے تو مستعیر کو توڑنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو مالک زمین کو صحیح سالم عمارت کی قیمت کا ضامن بنا کر عمارت اس کے لئے چھوڑ دے، اور اگر چاہے تو اپنی عمارت لے لے اور مالک زمین پر کچھ نہ ہوگا۔

پھر عمارت کے توڑنے کا حکم صرف اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ توڑنا زمین کے لئے نقصان دہ نہ ہو لیکن اگر نقصان دہ ہو تو اختیار مالک کو ہوگا، اس لئے کہ زمین اصل ہے، اور عمارت اس کے تابع ہے، لہذا مالک صاحب اصل ہے اس لئے اختیار بھی اسی کو ہوگا، اگر چاہے تو عمارت کو قیمت کے عوض روک لے اور اگر چاہے تو توڑنے پر راضی ہو جائے[2]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر مشروطاً یا معتاداً معروف عاریت کی مدت پوری ہو جائے اور زمین میں عمارت ہو تو معیر کو اختیار ہے کہ مستعیر کو منہدم کرنے پر مجبور کرے یا عمارت لے لے اور ٹوٹی ہوئی عمارت کی قیمت اسے ادا کرے[1]۔

ب۔ دوسرے کی ملکیت میں مالک کی اجازت کے بغیر تعمیر، مثلاً زمین غصب کر کے اس میں عمارت تعمیر کر دی تو غاصب کو عمارت کے توڑنے پر مجبور کیا جائے گا جب مالک زمین اس کا مطالبہ کرے، اور اس کو زمین کے ہموار کرنے اور اس میں پیدا ہونے والے نقص کا تاوان دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے[2]۔

البتہ حنفیہ کے نزدیک اگر توڑنے کی وجہ سے زمین میں نقص پیدا ہو جائے تو مالک کو حق ہے کہ عمارت کو لے لے، اور ٹوٹی ہوئی عمارت کی قیمت کا ضمان دے، حنابلہ میں مجد ابن تیمیہ کی بھی یہی رائے ہے۔

حنفیہ میں سے کرخی نے کہا: اگر عمارت کی قیمت اس سے زیادہ ہو تو غاصب زمین کی قیمت کا ضمان دے گا، اور اس کو عمارت کے توڑنے اور ہٹانے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک مالک کو اختیار ہے کہ عمارت لے لے اور ٹوٹی ہوئی عمارت کی قیمت دے دے یا غاصب کو اس کے منہدم کرنے اور اس کی زمین ہموار کرنے کا حکم دے[3]۔

جس نے کچی یا پکی اینٹ یا لکڑی غصب کی اور اس کو تعمیر میں لگا لیا تو حنابلہ و شافعیہ کے نزدیک غاصب کو مجبور کیا جائے گا کہ اس کو واپس کرے اگرچہ عمارت ٹوٹ جائے۔

حنفیہ کے نزدیک مالک واپس لینے کا مالک نہیں، اس لئے کہ شی

---

(۱) منتہی الارادات ۲/ ۴۳۰، مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۱، ۲۷۳۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۱۶۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۹ طبع دار الفکر۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۸۱ طبع النصر ریاض، مغنی المحتاج ۲/ ۲۹۱، ابن عابدین ۵/ ۱۲۶، البدائع ۷/ ۱۴۹۔

(۳) الدسوقی ۳/ ۴۵۴۔

مغصوب عمارت میں لگا دینے سے پہلی چیز سے الگ دوسری چیز بن گئی، البتہ عمارت کو نہیں توڑا جائے گا۔ کرخی اور ابوجعفر نے کہا: اگر تعمیر لکڑی کے ارد گرد ہو تو تعمیر کو نہیں توڑا جائے گا، کیونکہ تعمیر کرنے میں وہ زیادتی کرنے والا نہیں، ہاں اگر لکڑی پر تعمیر کردی تو عمارت کو توڑ دیا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک مالک کو اختیار ہے کہ عمارت کو منہدم کردے، اور اپنی غصب شدہ شی کو لے لے یا اسے (غاصب کے ہاتھ میں) باقی رکھے اور غصب کے دن کی اس کی قیمت لے[1]۔

بحث کے مقامات:

۵- نقض عمارت کا ذکر کتب فقہ میں متعدد مقامات پر آتا ہے، چنانچہ وہ غیر کی ملکیت میں یا امام کی اجازت کے بغیر ''احیاء موات'' (بنجر زمین کی آبادکاری) میں[2]، شفعہ کے بیان میں اس مسئلہ کے تحت کہ کسی نے زمین خریدی اور اس میں عمارت تعمیر کردی، پھر ''شفیع'' آگیا اور اس کے لئے حق شفعہ کا فیصلہ ہوگیا[3]، باب الاجارہ میں اس مسئلہ کے تحت کہ اگر مستاجر نے عمارت تعمیر کردی اور مدت اجارہ ختم ہوگئی[4]، شرکت کے باب میں اس مسئلہ کے تحت کہ اگر شریک مشترک دیوار کے نقض کا مطالبہ کرے[5]، نیز صلح کے باب میں آتا ہے[6]۔

(۱) غصب کے متعلق سابقہ مراجع۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۳۶۹۔
(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۲۹۔
(۴) المہذب ۱/ ۴۱۱۔
(۵) المغنی ۴/ ۵۸۱۔
(۶) المغنی ۴/ ۵۶۸۔

# انقراض

## تعریف:

۱- انقراض کا معنی لغت میں انقطاع اور موت ہے اور فقہاء کا استعمال اس سے الگ نہیں ہے[1]۔

## اجمالی حکم:

۲- الف- اہل اجماع کے عصر کا انقراض کیا اجماع کے حجت ہونے میں شرط ہے؟ اس میں اہل اصول کا اختلاف ہے:

جمہور کی رائے ہے کہ شرط نہیں، جب کہ فقہاء کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ یہ شرط ہے، ایک قول یہ ہے کہ اگر اجماع قول وعمل یا ان میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہو تو شرط نہیں، لیکن اگر اجماع قائل کی مخالفت سے سکوت کے ذریعہ ہو تو شرط ہے- یہ ابوعلی جبائی سے منقول ہے اور جوینی نے کہا: اگر اجماع قیاس کے طریقہ سے ہو تو شرط ہے[2]۔ اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ اصطلاح ''اجماع'' میں ہے۔

۳- ب- وقف میں حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ ان لوگوں پر وقف صحیح نہیں ہے جن کا انقراض ہوتا ہے (ختم ہوجاتے ہیں) مثلاً اولاد پر وقف، اس لئے کہ یہ حضرات وقف میں تابید

(۱) لسان العرب، المحیط، ترتیب القاموس ''قرض''، المعجم المستحدث ہامش المہذب ۱/ ۴۴۸ شائع کردہ دار المعرفہ۔
(۲) ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول ص ۸۲، ۸۳ طبع مصطفی الحلبی۔

(وقتی ہونے) کی شرط لگاتے ہیں، جب کہ مالکیہ کے نزدیک یہ وقف صحیح ہے، اور اس حالت میں اگر موقوف علیہم ختم ہوجائیں[1] تو وقف واقف کے پاس لوٹ کر جائے گا، اس سلسلہ میں مالکیہ کے یہاں تفصیلات ہیں جن کو اصطلاح "وقف" میں دیکھا جائے۔

# انقضاء

## تعریف:

۱- انقضاء قضاء کا مطاوع ہے، اس کا ایک لغوی معنی کسی چیز کا چلا جانا اور فنا ہونا ہے، جب کوئی چیز پوری ہوجائے تو کہا جاتا ہے: "انقضی الشیء" اور کسی چیز سے نکلنے اور اس سے جدا ہونے کے معنی میں بھی آتا ہے۔

زبیدی اور قاضی عیاض نے کہا: لغت میں "انقضی" کئی معانی کے لئے آتا ہے جن کا مرجع کسی چیز کا منقطع ہونا، مکمل ہونا اور اس سے جدا ہونا ہے[1]۔

فقہاء اس کو ان ہی معانی میں استعمال کرتے ہیں[2]۔

## متعلقہ الفاظ:

### الف- إمضاء:

۲- لفظ "مضاء" کا استعمال إنہاء (انجام کو پہنچانا) کے معنی میں ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "أمضت المرأة عدتها" یعنی عورت نے اپنی مدت پوری کرلی۔ اسی طرح اس کا استعمال نفاذ (نافذ کرنے) کے معنی میں ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "أمضى القاضي حكمه" قاضی

(1) ابن عابدین ۳/۳۹۶، ۴۱۲ طبع اول بولاق، خرشی ۷/۸۹، ۹۱، المہذب ۱/۴۴۸ شائع کردہ دارالمعرفہ، الروضہ ۵/۳۲۶، کشاف القناع ۴/۲۵۳۔

(1) لسان العرب، المصباح المنیر، مشارق الانوار مادہ "قضی"۔

(2) البدائع ۴/۲۲۲، ۲۲۳، ۱/۱۸۳، الحطاب ۴/۱۴۸، المہذب ۲/۱۴۹، المغنی ۷/۴۷۲، ۴۷۵۔

نے اپنا فیصلہ نافذ کردیا[1]۔

ب- انتہاء:

۳- لفظ انتہاء بمعنی انقضاء استعمال کیا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: ''انتهت المدة یعنی "انقضت" (پوری ہوگئی)، اور "انتهی العقد" یعنی ختم ہوا، نیز اس کا استعمال کسی چیز سے رکنے کے معنی میں ہوتا ہے اور کسی چیز تک پہنچنے کے معنی میں بھی۔ کہا جاتا ہے: انتهی عن الشيء (اس چیز سے رک گیا) اور انتهی إليه (اس چیز تک پہنچ گیا)[2]۔

اجمالی حکم:

انقضاء کے متعلقہ احکام قریب قریب اس کے اسباب واثرات میں منحصر ہیں، اس کی تشریح حسب ذیل ہے:

انقضاء کے اسباب اور اس کے اثرات:

۴- انقضاء کے اسباب واثرات موضوعات اور فقہی مسائل کے اختلاف کے لحاظ سے الگ الگ ہیں، چنانچہ ایک چیز کبھی کسی چیز کے انقضاء کا سبب ہوتی ہے تو دوسری چیز کے انقضاء کا سبب نہیں ہوتی، بلکہ کبھی ایک ہی موضوع کے اسباب واثرات میں تنوع ہوتا ہے جیسا کہ عقود، اور عورت کی عدت وغیرہ میں، اور چونکہ انقضاء کے معنی ہر چیز کا اپنے اپنے اعتبار سے انتہاء کو پہنچنا ہے، کیونکہ ہر حادثہ کے لیے انتہا ضروری ہے، لہذا تمام موضوعات میں اس کا استقصاء اور احاطہ کرنا دشوار ہے۔

لہذا ہم توضیحی مثالیں ذکر کرنے ہی پر اکتفاء کریں گے۔

(1) لسان العرب المحیط ''قضی''۔

(2) لسان العرب المحیط، البدائع ۴/ ۲۲۳، ۶/ ۱۱۳، ۱۸۲۔

اول: عقود:

مختلف اسباب کی وجہ سے عقود ختم ہوجاتے ہیں، مثلاً:

عقد کا مقصد ختم ہونا:

۵- ہر عقد کے انجام پانے کی کوئی غایت یا غرض ہوتی ہے اور غایت یا غرض کے پورا ہونے سے عقد کو ختم مانا جاتا ہے مثلاً:

الف- عقد اجارہ:

اگر عقد اجارہ متعین مدت یا متعین منفعت کے لیے ہو تو اس کے پورا ہونے سے عقد ختم ہوجاتا ہے، اس لیے کہ جو چیز کسی غایت تک کے لیے ثابت ہوتی ہے، غایت کے پائے جانے سے ختم ہوجاتی ہے۔

اسی طرح ہر وہ عقد جس میں زمانہ یا منفعت کی قید ہو، اس کے پورا ہونے سے ختم ہوجاتا ہے، مثلاً عقد مضاربت، عاریت، مساقات اور مزارعت۔

جب عقد ختم ہوجاتا ہے تو اس پر اس کے احکام یعنی لوٹانے کا واجب ہونا، وصول لینے کے حق کا ثبوت، اجرت یا مقدار معقود علیہ کا ثابت ہونا، تعدی یا کوتاہی کی وجہ سے ضمان اور مصالحت کے ختم ہونے کے بعد دشمنوں کو وارالحرب لوٹانا وغیرہ مرتب ہوتے ہیں۔

ان عقود میں انقضاء کے لیے یہ قید ہے کہ کوئی شرعی عذر نہ ہو جو کسی ضرر کی خاطر مزید مدت کے لیے ان کے برقرار رہنے کا متقاضی ہو[1]، دیکھئے: ''اجارہ''، ''ہدنہ'' اور ''مساقات'' کی اصطلاحات۔

(1) البدائع ۴/ ۲۲۳، ۱/ ۲۳۸، ۱۸۸، ۷/ ۱۰۹، فتح الجلیل ۳/ ۷۶۰، ۹۶/۳، ۹۹ ،۲۱۳ ،۲۲۹، مغنی المحتاج ۲/ ۳۵۰، ۳۵۳، المہذب ۱/ ۳۹۹-۴۰۸، ۲/ ۲۶۱، المغنی ۵/ ۴۲۷، ۴۰۶، ۴۳۶، ۴۳۸، منتہی الإرادات ۲/ ۳۳۲، ۳۷۱، ۳۸۲، ۳۹۵، ۳۹۸۔

### ب- عقد وکالت:

موکل فیہ (جس چیز کے لئے وکالت ہوتی ہے) کے مکمل ہونے سے عقد وکالت ختم ہو جاتا ہے مثلاً وکالت بالشراء (کسی چیز کے خریدنے کے لئے وکیل بنانا) اس وقت ختم ہو جاتی ہے جب وکیل اس چیز کو خرید دے جس کی خریداری کا وکیل اس کو بنایا گیا ہے، کیونکہ اس کا مقصد پورا ہو گیا، لہذا اس کی وجہ سے عقد ختم ہو جائے گا اور اس پر اس کے احکام یعنی وکیل کی معزولی اور تصرف سے اس کو روکنا مرتب ہوں گے۔ یہی بات رہن کے بارے میں بھی کہی جاتی ہے کہ دین کی ادائیگی کے بعد عقد رہن ختم ہو جاتا ہے اسی طرح کفالت ادائیگی یا بری کرنے سے ختم ہو جاتی ہے، اور ان عقود کے احکام یعنی حق مطالبہ کا ساقط ہونا، مرہون کو واپس کرنا اور تفریط یا تعدی کے سبب ضمان دینا وغیرہ مرتب ہوں گے[1]، دیکھئے: "وکالت"، "رہن"، "کفالت" کی اصطلاح۔

### عقد کا فاسد ہونا:

۶- اگر کوئی عقد عقود لازمہ میں سے ہو مثلاً بیع اور وہ فاسد ہو جائے تو طرفین میں سے ہر ایک کے ذمہ واجب ہے کہ اس کو فسخ کر دے، کیونکہ عقد فاسد اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر فسخ کا مستحق ہے، اس لئے کہ فسخ کرنے میں فساد کو ختم کرنا ہے، اور فساد کو ختم کرنا خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے، لہذا وہ سب کے حق میں ظاہر ہوگا، اس لئے تمام لوگوں کے حق میں فسخ ہے، لہذا فسخ کا صحیح ہونا قضائے قاضی یا رضامندی پر موقوف نہ ہوگا، اور قاضی کے لئے جائز ہے کہ عاقدین کو مجبور کر کے اس کو فسخ کر دے۔

فساد کے سبب فسخ ہونے کی وجہ سے عقد ختم ہو جاتا ہے اور اس کی وجہ سے مبیع وثمن کا لوٹانا یا اگر لوٹانا ناممکن ہو تو ضمان واجب ہوتا ہے[1]۔

فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں تفصیل ہے، دیکھئے: "بیع"، "فساد" اور "عقود" کی اصطلاح۔

### صاحب حق کا اپنے حق کو ختم کرنا:

۷- جس کو عقد کے ختم کرنے کا اختیار ہے اس کے ختم کرنے سے عقد ختم ہو جاتا ہے، خواہ یہ ختم کرنا ایک طرف سے ہو یا دونوں طرف سے، اس کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں:

### الف- عقود جائزہ غیر لازمہ جیسے وکالت، شرکت، مضاربت اور عاریت:

ان عقود میں عاقدین میں سے ہر ایک کے لئے عقد کو فسخ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وہ غیر لازم ہے، اور اس کی وجہ سے عقد ختم سمجھا جاتا ہے اور اس پر فسخ کے احکام مرتب ہوتے ہیں یعنی واپس کرنا واجب ہوتا ہے واپس لینے کا حق ثابت ہوتا ہے اور کوتاہی یا تعدی کے سبب ضمان واجب ہوتا ہے اور نفع میں حق ثابت ہوتا ہے، تاہم اگر وکالت کے ساتھ کوئی حق متعلق ہو یا مضاربت میں راس المال سامان کے بعد نقد نہ ہوا ہو تو اس میں تفصیل ہے[2]، اسے "وکالت"، "مضاربت"، "شرکت" کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

---

(۱) بدائع ۶/۱۳، ۵۳، منح الجلیل ۳/۹۲، نہایۃ المحتاج ۴/۳۱، کشاف القناع ۳/۲۴۲۔

(۱) البدائع ۵/۳۰۵، ابن عابدین ۴/۱۱۰، الدسوقی ۳/۱۷۱، المہذب ۱/۲۶۸، ۲۷۳، ۲۷۵۔

(۲) البدائع ۶/۳۷، ۷۷، ۱۱۲، ۲۱۶، جواہر الاکلیل ۲/۹۶، منح الجلیل ۳/۴۹۳، ۴۹۶، مغنی المحتاج ۲/۲۱۵، ۲۷۰، ۳۱۹، منتہی الارادات ۲/۳۰۵۔

ب-إقالہ:

کبھی عقد پر رضامندی کے ساتھ عمل ہو جاتا ہے، پھر بھی متعاقدین کے لئے باہمی رضامندی سے اس کو فسخ کرنا جائز ہوتا ہے، اور اسی کو "اقالہ" کہتے ہیں، لہذا اگر عاقدین اقالہ کرلیں تو ان لوگوں کے نزدیک عقد فسخ ہو جائے گا جو اقالہ کو فسخ کہتے ہیں، اور اس کی وجہ سے عقد ختم ہو جائے گا اور اقالہ پر یہ اثر مرتب ہوگا کہ ہر حق صاحب حق کو لوٹایا جائے گا[1]، دیکھئے: اصطلاح "إقالہ"۔

ج-عقد نکاح:

زوجین میں فرقت کے ذریعہ عقد نکاح ختم ہو جاتا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ شوہر طلاق بائن کے ذریعہ عقد نکاح کو ختم کردے۔ اسی طرح زوجین اس کو خلع کے ذریعہ ختم کرنے کے مالک ہیں، اور اس کی وجہ سے عقد نکاح ختم ہو جاتا ہے اور فرقت کے احکام یعنی عدت وغیرہ مرتب ہوتے ہیں[2]۔ اس کی تفصیل "نکاح" اور "طلاق" کی اصطلاحات میں دیکھی جاسکتی ہے۔

د-موقوف عقود:

کچھ عقود غیر عاقد کی اجازت پر موقوف ہوتے ہیں مثلاً فضولی کا عقد صاحب معاملہ کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے، یہ ان لوگوں کے نزدیک ہے جو اس عقد کو مشروع سمجھتے ہیں مثلاً حنفیہ و مالکیہ، اور مالک کو یہ بھی حق ہے کہ اس کی اجازت نہ دے کر عقد کو ختم کردے اور اس طرح سے عقد ختم ہو جائے گا[3]۔

تنفیذ کا محال ہونا:

۸-کبھی عقد کو نافذ کرنا محال ہوتا ہے مثلاً بوقت تسلیم مبیع بائع کے ہاتھ میں مشتری کے وصول پانے سے قبل ہلاک ہو جائے اور مثلاً اجارہ میں استیفاء منفعت سے قبل محل کا ہلاک ہو جانا اور مثلاً موکل یا وکیل یا شریک کا مرجانا، ان تمام صورتوں میں عقد فسخ اور ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ اس کو نافذ کرنا محال ہے، اور اس سلسلہ کے مقررہ احکام یعنی ثمن اور اجرت کا ساقط ہونا مرتب ہوں گے، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "ہلاک" اور "انفساخ" کی اصطلاحات۔

عقود کے ختم ہونے کے اکثر اسباب یہی ہیں، نیز کچھ دوسرے اسباب ہیں مثلاً جنون اور امین کا عقود امانات میں تعدی کرنا[1]۔

دوم: عدت:

۹-عدت کی مدت وضع حمل یا مقررہ مہینوں کے گزر جانے یا حیض یا طہر کے ذریعہ پوری ہوتی ہے۔

جب عدت پوری ہو جائے تو اس پر اس کے احکام مرتب ہوں گے، یعنی مطلقہ رجعیہ سے رجعت کا ختم ہونا، وراثت کا نہ ہونا، نفقہ اور رہائش کا ختم ہونا، متوفی عنہا زوجہا کے لئے إحداد (سوگ) کا ختم ہونا، گھر سے نکلنے کا مباح ہونا اور دوسرے شوہر کے حق میں اس کا حلال ہونا[2]، اس کے علاوہ بھی احکام ہیں جن کی تفصیل اصطلاح "عدت" میں ہے۔

سوم: حضانت و کفالت:

۱۰-اگر بچہ اپنے والدین کے درمیان ہو تو اس کی حضانت

---

(1) البدائع ۳۰۶/۵، الدسوقی ۱۵۶/۳، اسنی المطالب ۷۴/۲، منتہی الإرادات ۹۳/۲۔

(2) البدائع ۳۳۶/۲، جواہر الإکلیل ۳۳۷، ۳۳۰/۱۔

(3) البدائع ۱۵۱/۵، منح الجلیل ۸۱/۲۔

(1) البدائع ۳۳۸/۵، ۲۳۹، ۲۸۶/۶، الدسوقی ۵۹، ۵۸/۴، نہایۃ المحتاج ۲۲۹/۴، المہذب ۳۵۵/۱، ۳۶۳، القواعد لابن رجب رص ۶۴۔

(2) البدائع ۱۸۷/۳ اور اس کے بعد کے صفحات، جواہر الإکلیل ۳۸۴/۱، اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱۴۳/۲، المغنی ۵۶/۷۔

(پرورش) کا حق والدین کو ہے، اور یہ حق حضانت بچے کے بالغ ہونے سے ختم ہوجاتا ہے، خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی۔ یہ جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ہے، جب کہ مالکیہ کے نزدیک لڑکے کی حضانت اس کے بلوغ تک اور لڑکی کی حضانت اس کی رخصتی تک ہے۔

اگر بچے کے والدین میں تفریق ہوجائے تو تمام فقہاء کے نزدیک حق حضانت پہلے ماں کے لئے ہے، البتہ اس کی حضانت کے ختم ہونے کے وقت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ماں کا حق حضانت سن تمییز پر ختم ہوجاتا ہے۔ حنابلہ نے اس کی تحدید سات سال سے کی ہے، اور شافعیہ نے کہا: یا آٹھ سال پر ہے، پھر اس کے بعد حق حضانت والدین میں سے جس کو بچہ اختیار کرے اس کا ہوگا اور یہ بلوغ تک کے لئے ہے، خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی، جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں، جبکہ حنابلہ اختیار صرف لڑکے کو دیتے ہیں اور لڑکی کا حق حضانت بلاتخییر باپ کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، مالکیہ کے نزدیک حضانت ماں کے لئے اس کے مطلقہ ہونے کے بعد باقی رہے گی، اور اس کا حق حضانت لڑکے کے بلوغ اور لڑکی کی رخصتی کے بغیر ختم نہیں ہوگا اور حنفیہ کہتے ہیں: ماں کا حق حضانت لڑکی کے بلوغ اور لڑکے کے بے نیاز ہونے پر ختم ہوجاتا ہے، یعنی تنہا کھالے، تنہا پی لے، تنہا استنجاء کرلے، اس میں عمر کی تعیین نہیں ہے اور خصاف نے لکھا ہے کہ سات سال یا آٹھ سال ہے۔

جب لڑکا بے نیاز ہوجائے یا سات یا آٹھ سال کا ہوجائے جیسا کہ خصاف کہتے ہیں تو بلوغ تک کے لئے اس کی حضانت کا حق باپ کی طرف منتقل ہوجائے گا[1]، دیکھئے: اصطلاح "حضانت"۔

(1) البدائع ۴/ ۴۲، ۴۳، منح الجلیل ۲/ ۴۵۳، المہذب ۲/ ۱۷۰، ۱۷۱، المغنی ۷/ ۶۱۳۔

## چہارم: ایلاء

۱۱- ایلاء (یعنی بیوی سے وطی نہ کرنے کی قسم) امور ذیل سے ختم ہوجاتا ہے۔

الف- مدت ایلاء (چار ماہ) گزرنے سے قبل "فئی" (ایلاء سے رجوع) کے ذریعہ قسم توڑنے میں جلدی کرنا یعنی جس وطی کے ترک کی قسم کھائی تھی اس کو کرلے، اس پر کفارہ لازم ہوگا۔

ب- جس مدت کی قسم کھائی تھی اس کے گزرنے کے بعد وطی کرنا اور یمین کا کفارہ دینا۔

ج- مدت ایلاء (چار ماہ) کا گزرنا، یہ حنفیہ کی رائے ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے بعد بیوی اس سے بائنہ ہوجائے گی، اس میں قضاء قاضی کی ضرورت نہیں، اور مدت ایلاء کے گزرنے پر یا تو "فئی" واجب ہوگا یا طلاق رجعی واجب ہوگی جیسا کہ جمہور کہتے ہیں یا طلاق بائن واجب ہوگی جیسا کہ حنفیہ کا کہنا ہے، الا یہ کہ بیوی اس کے ساتھ "فئی" کے بغیر رہنے پر راضی ہوجائے جیسا کہ جمہور کہتے ہیں[1]، اس کی تفصیل اصطلاح "ایلاء" میں ملاحظہ کریں۔

## پنجم: مسح علی الخفین:

۱۲- غسل کے واجب ہونے اور خف کے بہت زیادہ پھٹ جانے، اس کو اتار دینے اور مدت کے گزرنے وغیرہ سے "مسح علی الخفین" کا حکم ختم ہوجاتا ہے[2]۔

اس کے نتیجہ میں مسح باطل ہوجاتا ہے، دیکھئے: اصطلاح "مسح علی الخفین"۔

(1) البدائع ۳/ ۱۷۵، ۱۷۹، الاختیار ۳/ ۱۵۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۶۹، المہذب ۲/ ۱۱۰، المغنی ۷/ ۳۰۴، ۳۱۸، ۳۲۲۔

(2) البدائع ۱/ ۱۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۵، المہذب ۱/ ۲۹، المغنی ۱/ ۲۸۷۔

**ششم: مسافر کی نماز:**

۱۳- جن امور سے مسافر کے لئے قصر صلاۃ کا حکم ختم ہوتا ہے ان میں قصر کو مباح قرار دینے والی مدت اقامت کا ختم ہونا ہے جو چار دن ہے یا پندرہ دن، اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اسی طرح اتمام کی نیت اور وطن میں داخل ہونے وغیرہ سے بھی قصر کا حکم ختم ہو جاتا ہے[1]، دیکھئے: "صلاۃ مسافر" کی اصطلاح۔

**ہفتم: اُجل (مقررہ مدت) کا پورا ہونا:**

۱۴- اسقاط یا سقوط کی وجہ سے اجل ختم ہو جاتی ہے۔

اسقاط کی مثال: مدیون کا اپنے حق یعنی اُجل کو ساقط کرنا ہے۔ اس کے نتیجہ میں دین فوری واجب الاداء ہو جاتا ہے۔

سقوط کی مثال: اس کی مدت کا پورا ہونا ہے، اور اس پر احکام مرتب ہوتے ہیں یا تو التزام کی تنفیذ کا آغاز ہوتا ہے مثلاً نصاب کی ملکیت پر سال پورا ہونے سے زکاۃ واجب ہوتی ہے یا التزام ختم ہوتا ہے، مثلاً وہ اجارہ جس میں مدت متعین ہو کہ وہ مدت کے گزرنے سے ختم ہو جاتا ہے، اس کی تفصیل اصطلاح "اُجل" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

یہ انقضاء کی چند مثالیں تھیں، ان کے علاوہ اور بھی بہت سی مثالیں ہیں، مثلاً خون کے رکنے سے حیض ونفاس کا ختم ہونا، اور رشد کی وجہ سے حجر (پابندی) کا ختم ہونا، اور خیار شرط کی مدت کے ختم ہونے سے یا صاحب حق کی طرف سے تصرف کی وجہ سے خیار شرط کا ختم ہونا، ان کی تفصیل اپنی اپنی جگہوں پر دیکھی جائے۔

**انقضاء کے بارے میں اختلاف:**

۱۵- اگر کسی چیز کے ختم ہونے یا اس کے باقی رہنے میں طرفین کا

(۱) الہدایہ ۱/۸۰، الدسوقی ۱/۳۶۳، کشاف القناع ۱/۲۷۸۔

اختلاف ہو جائے، تو انقضاء یا عدم انقضاء کا حکم مختلف تصرفات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اس کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں:

الف- الہدایہ میں ہے: اگر معتدہ کہے: میری عدت پوری ہوگئی، اور شوہر اس کو جھٹلائے، تو عورت کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ اس مسئلہ میں امانت دار ہے، اور اس میں اس کو متہم کیا گیا ہے، لہذا مودع کی طرح اس سے قسم لی جائے گی[1]۔

ب- جواہر الاکلیل میں ہے: اگر بائع ومشتری کے مابین (ثمن کے تعلق سے) اجل کے ختم ہو جانے کے بارے میں اختلاف ہو جائے، اور اس کی وجہ اجل کے آغاز کے بارے میں اختلاف ہو مثلاً بائع کہے: مہینہ کے آغاز سے ہے، اور مشتری کہے: مہینہ کے نصف سے ہے اور کسی کے پاس بینہ نہ ہو، اور سامان ختم ہو چکا ہو تو اعتبار انقضاء (یعنی اجل ختم ہو جانے) کے منکر کے قول کا ہوگا، خواہ یہ منکر مشتری ہو یا بائع۔ اگر اس منکر کا دعوی معروف معتاد کے مطابق ہو تو اس کی یمین کے ساتھ یہ اعتبار ہوگا، خواہ دوسرے فریق کا دعوی معتاد کے مطابق ہو یا نہ ہو، خواہ دوسرے کے مشابہ ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ اصل اُجل کا عدم انقضاء ہے۔ اور اگر سامان ختم نہ ہوا ہو تو دونوں سے حلف لیا جائے گا اور بیع فسخ کردی جائے گی[2]۔

ج- المہذب میں ہے: اگر مدت ایلاء کے انقضاء میں زوجین کا اختلاف ہو، عورت اس کے انقضاء کی دعوے دار ہو، اور شوہر اس کا منکر ہو تو اعتبار شوہر کے قول کا ہوگا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ مدت کا انقضاء نہیں ہوا، نیز اس لئے کہ یہ ایلاء کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے، لہذا اس میں اعتبار شوہر ہی کے قول کا ہوگا[3]۔

(۱) الہدایہ ۲/۳۰۔
(۲) جواہر الاکلیل ۲/۶۵۔
(۳) المہذب ۲/۱۱۲۔

# انقطاع

## تعریف:

۱- انقطاع لغت میں چند معانی کے لئے آتا ہے مثلاً توقف (رکنا) اور تفرق (جدا ہونا)[۱]۔

فقہاء اس کا استعمال انہی معانی میں کرتے ہیں، اسی طرح لفظ منقطع کا اطلاق آدمی کے چھوٹے بچے کے لئے کرتے ہیں جس نے اپنی ماں کو کھو دیا ہو[۲]۔

محدثین کے نزدیک انقطاع: سند حدیث کا متصل نہ ہونا ہے، خواہ راوی کا ذکر اول اسناد سے ساقط ہو یا درمیان سے یا آخر سے، اور خواہ راوی ایک ہو یا زیادہ، مسلسل ہو یا غیر مسلسل، لہذا یہ مرسل، معلق، معضل، مدلس ہر ایک کو شامل ہے البتہ اس کا اکثر استعمال تابعی کے نیچے کے کسی راوی کے صحابی سے روایت کرنے پر ہوتا ہے مثلاً "مالک عن ابن عمر"[۳] یہ اس کا ایک معنی ہے، اس کے کچھ اور معانی ہیں جن پر اہل اصول "سنت" (مرسل) کی بحث میں کلام کرتے ہیں۔

## متعلقہ الفاظ:

### تعرض:

۲- فقہاء لفظ انقطاع سے ایسی چیز مراد لیتے ہیں جو اسباب وجود میں نہ آتی ہو مثلاً ایسے لوگوں پر مشتمل کرنا جن کے فرد تنفیذ میں موجود نہ ہوں، رہا تعرض تو ان اشیاء میں ہوتا ہے جن کا وجود ہو چکا ہو، پھر وہ معدوم ہوگئی ہوں[۱]۔

## اجمالی حکم:

۳- اپنے متعلقات کے اعتبار سے انقطاع کا حکم الگ الگ ہے، چنانچہ حیض یا نفاس کے خون کے انقطاع کا حکم حسب ذیل ہے:

فقہاء کا اتفاق ہے کہ حیض ونفاس والی عورت سے انقطاع دم سے قبل وطی حرام ہے، البتہ انقطاع دم کے بعد استمتاع کے حلال ہونے کے لئے غسل شرط ہے، یا یہی کافی ہے کہ وہ طاہرات کے حکم میں ہو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے؟

جمہور کی رائے ہے کہ غسل یا تیمم سے قبل اگر عورت اس کی اہل ہو تو وطی حرام ہے، لیکن امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اگر انقطاع دم اکثر مدت حیض پر ہو جو امام صاحب کے نزدیک دس دن ہے تو فوری طور پر وطی کرنا حلال ہے، اور اگر اقل مدت پر انقطاع ہوا ہو تو وطی حلال نہیں تا آنکہ غسل یا تیمم کرلے یا نماز اس کے ذمہ میں دین ہوجائے، یعنی انقطاع دم کے بعد اتنا وقت گزر جائے جس میں غسل یا تیمم کے ساتھ نماز کی گنجائش ہو[۲]۔ اس کی تفصیل "باب الحیض والنفاس" میں ہے۔

## مفارقت کی نیت سے اقتداء کا انقطاع:

۴- مقتدی کی طرف سے نماز میں اقتداء کا انقطاع ہوجاتا ہے اگر وہ اپنے امام سے مفارقت کی نیت کرے اور مفارقت کے ساتھ نماز کے صحیح

(۱) تاج العروس، ترتیب القاموس مادۂ "قطع"۔
(۲) القلیوبی ۳/۱۰۹ طبع مصطفی الحلبی، جواہر الاکلیل ۱/۳۰۳ شائع کردہ دار الباز، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۸۰ شائع کردہ دار الایمان۔
(۳) کشاف اصطلاحات الفنون مادۂ "قطع"۔

(۱) النظم المستعذب بہامش المہذب ۱/۴۲۸۔
(۲) المجموع ۲/۳۷۰-۳۷۱، ۳۸۰۔

یا باطل ہونے کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے: کچھ اس کو مطلقاً صحیح مانتے ہیں، جب کہ کچھ حضرات مطلقاً باطل مانتے ہیں، اور بعض حضرات عذر اور بلا عذر مفارقت کی نیت کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ عذر کے ساتھ نماز صحیح، اور بلا عذر باطل ہوگی[1]۔ فقہاء اس کی تفصیل جماعت کی نماز اور اقتداء میں بیان کرتے ہیں۔

اسی طرح امام کے اپنی نماز سے نکلنے پر امامت ختم ہوجاتی ہے اور اس کے نکلنے کے ساتھ بعض احکام پیدا ہوتے ہیں، چنانچہ اس کی نماز اور مقتدیوں کی نماز باطل ہوجاتی ہے اور کبھی وہ خلیفہ بنا دیتا ہے اور نماز صحیح ہوجاتی ہے[2]۔ فقہاء اس کی تفصیل "جماعت کی نماز" اور "استخلاف" میں بیان کرتے ہیں۔

بحث کے مقامات:

۵- فقہاء انقطاع کا ذکر مقامات ذیل میں کرتے ہیں:

جن کفارات میں تتابع واجب ہے ان کے روزہ میں تتابع کے انقطاع میں بحث کرتے ہیں مثلاً قتل، ظہار، اور رمضان میں افطار کا کفارہ۔

وقف میں موقوف علیہ کے ہونے کی شرط کے تحت بحث کرتے ہیں، اور کیا ایسے لوگوں پر وقف صحیح ہے جن کے فرد آغاز میں نہ ہوں یا آخر میں نہ ہوں یا بیچ میں نہ ہوں؟[3]۔

حیوانات، حقوق ارتفاق یا منافع مشترک میں کنوؤں کے پانی کے خرچ کرنے پر کلام کے دوران بحث کرتے ہیں جب کہ کنوؤں کا پانی ختم ہوجاتا ہو یا جاری رہتا ہو، اور اس پر بحث کرتے ہوئے کہ اگر کنواں کھودا اور اس کی وجہ سے پڑوس کے کنویں کا پانی رک گیا۔

نکاح میں غیبت منقطعہ اور اس کی وجہ سے نقل ولایت پر بحث کے دوران ذکر کرتے ہیں۔

قضاء میں کسی انسان کے قضاء و افتاء کے لیے یکسو ہوجانے، اور قضاء وافتاء کے لیے یکسو ہوجانے والے قاضی کی تنخواہ کے احکام کے دوران، اور یمین کی وجہ سے خصومت کے انقطاع پر کلام کے دوران ذکر کرتے ہیں[2]۔

(1) المغنی ۲/ ۲۳۳، المہذب ۲/ ۱۲۲، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۸۳۔
(2) مغنی المحتاج ۱/ ۲۵۹ طبع مصطفی الحلبی، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۶۹۔
(3) المجموع ۱۵/ ۳۴۳، القلیوبی ۳/ ۱۰۲، ۱۰۹۔

# انقلاب عین

دیکھئے: "تحول"۔

(1) الکافی لابن عبد البر ۲/ ۹۴۴۔
(2) الروضہ ۱۲/ ۲۰۰ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۶/ ۲۹۱ طبع ریاض۔

# إنکار

## تعریف:

۱- انکار لغت میں "انکر" کا مصدر ہے لغت میں اس کے تین معانی آتے ہیں:

اول: کسی شخصیت، کسی چیز یا معاملہ سے ناواقفیت۔ تم کہتے ہو: انکرت زیدا، وانکرت الخبر إنکارا ونکرته: جب تم اس سے ناواقف ہو۔ فرمان باری ہے: "وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ"[1] (اور یوسف کے بھائی بھی آئے پھر ان کے پاس پہنچے سو (یوسف) نے ان کو پہچان لیا درانحالیکہ وہ لوگ ان سے نا آشنا رہے) اور کبھی انکار میں کسی چیز سے ناواقفیت کے ساتھ اس سے نفرت وخوف بھی ہوتا ہے۔ اور اسی مفہوم میں یہ فرمان باری ہے: "فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطٍ الْمُرْسَلُونَ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ"[2] (پھر جب وہ فرستادے لوط علیہ السلام کے گھرانے میں آئے تو (لوط علیہ السلام نے کہا) کہ تم اجنبی قوم کے لوگ (معلوم ہوتے) ہو)۔ یعنی میں تم کو نہیں جانتا، طبیعت میں نفرت پیدا ہورہی ہے۔ اندیشہ ہے کہ تم مجھ کو نقصان پہنچاؤ۔

دوم: جس چیز کا دعوی کیا گیا ہے، یا جس کے بارے میں پوچھا گیا ہے، اس کی نفی کرنا۔

سوم: امر منکر اور اس کے عیب کو بدلنا اور اس سے روکنا۔ "منکر" بر قبیح امر کو کہتے ہیں، اور یہ "معروف" کی ضد ہے۔ یہاں پر اسم مصدر "نکیر" ہے جس کا معنی "انکار" ہے[1]۔

فقہی اصطلاح میں "انکار" کا استعمال بمعنی جحد (انکار کرنا) اور بمعنی تغییر منکر (منکر کو بدلنا) آتا ہے، لیکن کسی چیز سے ناواقفیت کے معنی میں اس کے استعمال کی فقہاء کے کلام میں کوئی دلیل نہیں ملتی۔

### اول: انکار بمعنی جحد:

### اس معنی میں انکار اور جحد وجحود کے درمیان موازنہ:

۲- بعض علمائے لغت انکار اور جحد وجحود کے مابین مساوات کے قائل ہیں۔

چنانچہ لسان العرب میں ہے: جحد وجحود اقرار کی نقیض ہے، جیسے انکار اور معرفت، جوہری نے کہا: جحد علم کے باوجود انکار کرنا ہے، کہا جاتا ہے: **جحده حقه و بحقه**[2] (علم کے باوجود اس کے حق کا انکار کیا)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- نفی:

۳- نفی بمعنی انکار یا جحد ہے، اور یہ ایجاب کے بالمقابل ہے، ایک قول کے مطابق "نفی" اور جحد میں فرق یہ ہے کہ اگر نفی کرنے والا سچا ہو تو اس کے کلام کو نفی کہیں گے، جحد نہیں کہیں گے، اور اگر جھوٹا ہو تو اس کو جحد اور نفی دونوں کہیں گے، لہذا ہر جحد نفی ہے، لیکن ہر نفی جحد نہیں

---

(۱) سورۂ یوسف ر ۵۸۔

(۲) سورۂ حجر ر ۶۲۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "نکر"۔

(۲) لسان العرب: "جحد"۔

ہے۔ یہی ابو جعفر نحاس نے لکھا ہے۔ انہوں نے کہا: اسی معنی میں یہ فرمان باری ہے: "وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا"[1] (اور انہوں (معجزات) سے بالکل منکر ظلم وتکبر کی راہ سے ہو گئے درانحالیکہ ان کے دلوں نے اس کا یقین کر لیا تھا)۔

## ب- نکول:

۴- نکول یہ ہے کہ دعوی میں جس کے ذمہ قسم کھانا واجب ہو جائے وہ قسم کھانے سے گریز کرے، یوں کہے: میں جواب نہیں دوں گا یا قاضی اس سے کہے: حلف اٹھاؤ، تو وہ کہے: میں حلف نہیں اٹھاتا، یا ایسی خاموشی اختیار کرے جو حلف اٹھانے سے گریز سمجھی جائے۔

## ج- رجوع:

۵- رجوع کسی چیز کا اقدام کر لینے کے بعد اس کو ترک کرنا ہے، چنانچہ شہادت میں رجوع کی شکل یہ ہے کہ گواہ کہے: میں نے اپنی شہادت ختم وباطل کر دی یا اس کو فسخ کر دیا، یا اس کو رد کر دیا۔

اور بسا اوقات اقرار سے رجوع غلطی وغیرہ کے دعوے کے ذریعہ ہوتا ہے[2]۔

## د- استنکار:

۶- استنکار کا معنی کسی چیز کو منکر سمجھنا، اس چیز کے بارے میں سوال کرنا جسے تم نامانوس سمجھتے ہو اور شبہ کے ساتھ کسی چیز سے ناواقفیت ظاہر کرنا ہے[3]۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ استنکار وانکار کے درمیان قدر مشترک جہالت کے معنی میں دونوں کا آنا ہے، البتہ صرف انکار جحد کے معنی میں اور صرف استنکار قابل انکار چیز کے بارے میں سوال کرنے کے معنی میں آتا ہے۔

## دعوے میں انکار سے متعلق شرعی احکام:

۷- مدعی کا فرض ہے کہ اپنا حق ثابت کرنے کے لئے اپنے دعوی پر بینہ پیش کرے، اگر اس کے پاس بینہ نہ ہو تو مدعا علیہ کے ذمہ ہے کہ جواب دعوی پیش کرے، یعنی اقرار کرے یا انکار۔

اگر اقرار کرے گا تو حق اس کے ذمہ لازم ہو جائے گا، اور اگر انکار کرے گا تو مدعی کے ذمہ بینہ (ثبوت) پیش کرنا ہے، اگر وہ بینہ پیش کر دے گا تو اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا، اور اگر وہ بینہ نہ پیش کر سکے اور مدعا علیہ سے حلف لینا چاہے تو حاکم وقاضی مدعا علیہ سے حلف لے گا، اگر حلف اٹھا لے تو دعوی سے بری ہو جائے گا اور اگر حلف سے انکار کرے تو اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے گا، اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مدعی سے قسم لی جائے گی، فیصلہ کرنے کا حسب ذیل طریقہ یہی ہے۔ اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر"[1] (بینہ مدعی کے ذمہ اور یمین منکر کے ذمہ ہے)۔

اس سلسلہ میں کچھ تفصیلات ہیں جن کو "اثبات"، "دعوی"، "حلف"، "إقرار" اور "نکول" کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

---

(۱) سورۂ نمل / ۱۴، اور دیکھئے: کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۱۹۲، ۶/ ۱۳۳۷ طبع ہند۔

(۲) القلیوبی ۳/ ۳۳۲، ۳/ ۵۔

(۳) لسان العرب، معجم اللغۃ، المرجع فی اللغۃ۔

(۱) حدیث: "البينة على المدعي واليمين على من أنكر" کی روایت بیہقی (السنن ۱۰/ ۲۵۲ طبع حیدرآباد) نے کی ہے، اور ابن الصلاح نے اس کو حسن کہا ہے، دیکھئے: جامع العلوم والحکم (ص ۲۹۳ طبع الحلبی)۔

## انکار کا ثبوت کیسے ہوگا؟

### اول: زبانی:

۸ - انکار کا ثبوت زبانی ہو جاتا ہے، یمین زبانی کے لئے شرط یہ ہے کہ صریح ہو، انکار کے علاوہ کسی چیز کا احتمال نہ ہو مثلاً کہے: جس چیز کے تم دعوے دار ہو وہ تم نے مجھے نہیں دی۔ کچھ الفاظ ایسے بھی ہیں جن کے صریح یا غیر صریح ہونے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے مثلاً کوئی کہے: اس کا کوئی حق میرے پاس نہیں تو یہ انکار نہیں ہوگا، مالکیہ کے یہاں یہی قول مقدم ہے، اور یہ ابن القاسم کا قول اور حنفیہ کا مذہب ہے جب کہ مالکیہ کے یہاں دوسرا قول، شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کا قول یہ ہے کہ یہ انکار ہے اس لئے کہ مطلق کی نفی کے تحت مقید کی نفی آجاتی ہے، لہذا اس کا یہ کہنا: "اس کا کوئی حق میرے ذمہ نہیں ہے، مدعی کے حق کی مطلق نفی ہے اس کا سبب کچھ بھی ہو، لہذا یہ جواب کافی سمجھا جائے گا اور انکار سمجھا جائے گا جس کی وجہ سے حلف اپنی شرائط کے ساتھ واجب ہوگا[1]۔

### دوم: اقرار وانکار سے گریز کرنا:

۹ - اگر مدعا علیہ کہے: میں نہ اقرار کرتا ہوں نہ انکار تو اس کے اس گریز کرنے کا حکم فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے۔

صاحبین نے کہا کہ یہ انکار ہے، جس کے بعد اس سے حلف اٹھوایا جائے گا۔

حنابلہ کے یہاں (جو مالکیہ کے یہاں ایک قول ہے) اس کا قول: میں نہ اقرار کرتا ہوں نہ انکار" نکول کے درجہ میں ہے لہذا اس سے حلف کے بغیر فیصلہ کر دیا جائے گا جیسا کہ یمین سے نکول (گریز) کرنے والے کے خلاف فیصلہ کر دیا جاتا ہے البتہ فیصلہ کرنے سے قبل قاضی اسے بتائے کہ اگر وہ اقرار و انکار نہیں کرتا تو اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہ نے فرمایا (اور یہی مالکیہ کا قول مقدم ہے) کہ اگر وہ کہتا ہے کہ میں نہ اقرار کرتا ہوں نہ انکار، تو اس سے حلف نہیں اٹھوایا جائے گا، کیونکہ اس نے انکار کا اظہار نہیں کیا ہے، ہاں اس کو قید کر دیا جائے گا تا آنکہ اقرار یا انکار کرلے۔

مالکی مذہب میں صراحت ہے کہ قاضی اس کی تادیب کرے گا تا کہ اقرار یا انکار کرلے، اور اگر وہ گریز ہی کرتا رہے تو اس کے خلاف بلا قسم لئے فیصلہ کر دے گا۔

کاسانی نے بعض حنفیہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس کا قول: "میں نہ اقرار کرتا ہوں نہ انکار" یہ اقرار ہے[1]۔

اس مسئلہ کا ذکر شافعیہ کے یہاں ہمیں صراحت کے ساتھ نہیں ملا۔

### سوم: سکوت (خاموشی):

۱۰ - عدالت کے روبرو جس کے خلاف دعوی ہو اور وہ خاموش رہے تو اس خاموشی کو انکار ماننے کے بارے میں چند اقوال ہیں:

اول: اس کا سکوت انکار ہے، یہ حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کا قول ہے، اور حنفیہ کے یہاں فتوی اسی پر ہے، اس لئے کہ دور قضاء میں امام ابو یوسف کے قول پر فتوی ہے، اور یہی شافعیہ کا مذہب ہے۔ صاحب "البدائع" نے کہا: چونکہ دعوی نے اس پر جواب لازم کر دیا ہے، اور جواب اقرار ہوگا یا انکار، لہذا سکوت کو ان دونوں میں سے کسی ایک پر محمول کرنا واجب ہے، انکار پر محمول کرنا اولی ہے،

---

(۱) معین الحکام ص ۱۲۷، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۶۲، قلیوبی ۴/ ۳۳۸، شرح منتہی الارادات ۳/ ۴۸۵۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۲۳، معین الحکام ص ۵، لسان الحکام ۱/ ۲۰، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳۴، ۲۹۹، ۳۰۱، شرح المنتہی ۳/ ۴۸۵، البدائع ۸/ ۳۹۲۵۔

چونکہ دیانت و عقل مند قدرت کے باوجود کسی دوسرے کے حق کے اظہار سے خاموش نہیں رہتا، اس لئے خاموشی کو انکار پر محمول کرنا اولی ہے، لہذا سکوت ولالۃً انکار ہے۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ سکوت بلا عذر ہو، لیکن اگر کسی عذر کی بنا پر ہو مثلاً زبان میں کوئی نقص ہو جو بولنے نہ دے، یا کان میں نقص ہو جو سننے سے مانع ہو تو اس صورت میں اس کا سکوت انکار نہیں مانا جائے گا۔

شافعیہ نے ایک عذر یہ بھی قرار دیا ہے کہ دہشت یا بیوقوفی کے سبب خاموش رہے، انہوں نے کہا: رہا گونگا تو جتنا اشارہ سمجھتے ہیں کہ اس کا اشارہ نہ کرنا سکوت کے درجہ میں ہے[1]۔

اس قول کے مطابق قاضی مدعی سے بینہ طلب کرے گا، جیسا کہ "درر الحکام" میں اس کی صراحت ہے[2]۔

۱۱- قول دوم: مالکیہ، حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا دوسرا قول ہے کہ مدعا علیہ کا سکوت مرد ود ہے، لہذا قاضی سکوت کی بنیاد پر اس کے خلاف فیصلہ کرے گا، جیسا کہ یمین سے اعراض کرنے والے منکر کے خلاف فیصلہ کیا جاتا ہے، البتہ پہلے قاضی اس کو اس کی خاموشی کا حکم بتادے، اور یوں کہہ دے کہ اگر تم جواب دعویٰ پیش کرتے ہو تو ٹھیک ہے، ورنہ میں تم کو حسب سے انکار کرنے والا مانوں گا اور تمہارے خلاف فیصلہ کروں گا، یہی حنابلہ کا مذہب ہے، البتہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس کے خلاف فیصلہ کرنے سے قبل مدعی سے قسم لی جائے گی۔

۱۲- قول سوم: یہ بھی حنابلہ کے یہاں ایک قول ہے کہ قاضی اس کو قید کرے گا تاآنکہ جواب دعویٰ پیش کرے[3]۔

### انکار کے بعد مدعا علیہ کا غائب ہونا:

۱۳- اگر مدعی علیہ قاضی کے روبرو حاضر ہو، اپنے خلاف دعوے کا انکار کرے اور بینہ پیش کئے جانے سے قبل غائب ہو جائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے خلاف فیصلہ کرنا جائز نہیں، اسی طرح اگر اپنے خلاف بینہ کی سماعت کے بعد اور فیصلہ سے قبل غائب ہو جائے، کیونکہ فیصلہ ہونے تک انکار کا برقرار رہنا شرط ہے۔

امام ابو یوسف کا اس سے اختلاف ہے، انہوں نے فرمایا ہے کہ اس حالت میں فیصلہ کرنا درست ہے، کیونکہ ان کے یہاں شرط فیصلہ کے وقت تک انکار پر اصرار ہے، اور استصحاب کے طور پر غائب ہونے کے بعد اس کا اصرار ثابت ہے۔

شافعیہ کے نزدیک بھی جو "قضاء علی الغائب" کے بالکلیہ قائل ہیں، یہی حکم ہے۔

حنابلہ نے کہا: تمام طرح کے حقوق، معاملات، مدینات، مکالات اور بقیہ حقوق میں "قضاء علی الغائب" جائز ہے، البتہ صرف عقار اس سے مستثنیٰ ہے کہ عقار کے بارے میں "قضاء علی الغائب" درست نہیں الا یہ کہ غیبت طویل ہو، اور اس سے مدعی کا نقصان ہو رہا ہو[2]۔

### منکر کا حکم:

۱۴- کسی انسان پر اگر کوئی دعویٰ ہو، اور وہ اس کا انکار کردے تو مدعی

---

(۱) شرح المحلی وحاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۳۸، المغنی ۱۱۹/۹ طبع المنتہی، شرح المنتہی مع حاشیۃ المغنی ۱۱/ ۲۳۰، التبصرہ ۱/ ۳۰۱۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۱۰۰، القلیوبی ۴/ ۳۰۸، الکافی ۲/ ۹۳۱۔

(۱) شرح المجلۃ للاتاسی ۱/ ۱۱۸، البدائع ۶/ ۲۲۵ طبع الامام، ابن عابدین والدر المختار ۴/ ۳۲۳، معین الحکام ص ۵۷، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۳۸۔

(۲) درر الحکام ۲/ ۳۲۷۔

سے بینہ طلب کیا جائے گا، اگر وہ بینہ پیش کردے تو اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا، اگر وہ ایسا نہ کرسکے تو قاضی منکر سے حلف اٹھوائے گا، اگر مدعی حلف اٹھوانے کا مطالبہ کرے، اور اگر وہ حلف اٹھا لیتا ہے تو مدعی کے دعوے سے اس کے بری ہونے کا فیصلہ کردیا جائے گا، اور اگر وہ حلف اٹھانے سے گریز کرے تو حنفیہ وحنابلہ کے یہاں اس کے خلاف فیصلہ کردیا جائے گا، جب کہ مالکیہ وشافعیہ کے یہاں اس کے خلاف فیصلہ سے قبل طالب حق (مدعی) سے قسم لی جائے گی، اگر وہ قسم کھالے تو اس وقت اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا[1]۔

منکر سے حلف لینے کی دلیل یہ سابقہ حدیث ہے: "البينة على المدعي و اليمين على من أنكر"[2] (بینہ مدعی کے ذمہ اور یمین منکر کے ذمہ ہے)، نیز وائل بن حجر کی روایت جس میں ہے: "أن رجلا من حضر موت، و رجلا من كندة أتيا رسول الله ﷺ، فقال الحضرمي: إن هذا غلبني على أرض لي ورثتها عن أبي، وقال الكندي: أرضي و في يدي لا حق له فيها، فقال النبي ﷺ: "شاهداك أو يمينه" قال: إنه لا يتورع عن شيء، قال: "ليس لك إلا ذلك"[3] (ایک شخص حضر موت کا اور دوسرا کندہ کا دونوں رسول ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے، حضر موت والے نے کہا: اس شخص نے میری ایک زمین دبالی ہے جو میرے باپ سے مجھے وراثت میں ملی ہے، کندہ والے نے کہا: وہ میری زمین ہے، میرے قبضہ میں ہے، اس کا کوئی حق اس میں نہیں ہے، تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا تیرے پاس دو گواہ ہیں یا اس کی قسم لوگے، اس نے کہا: وہ کسی بات میں احتیاط کرنے والا نہیں ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: تیرے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ کار نہیں ہے)۔

منکر سے حلف لینے کی شرط:

۱۵- تمام مذاہب کے برعکس صرف مالکیہ کے یہاں منکر سے حلف لینے کے لئے دو شرطیں ہیں اور جیسا کہ ابن حجر ہیثمی نے "الاربعین" کی شرح میں لکھا ہے، یہی مدینہ کے فقہاء سبعہ کا مذہب ہے:

الف- مدعی ومدعا علیہ کے درمیان لین دین یا مکرر بیع کے ذریعہ لگاؤ رہا ہو، گو کہ تکرار بیع ایک بار ہو، اگر ان دونوں کے درمیان کسی طرح کا لگاؤ نہ رہا ہو، مدعا علیہ منکر ہو، اور مدعی کے پاس بینہ نہ ہو تو منکر کے ذمہ کوئی چیز ثابت نہ ہوگی اور نہ ہی اس سے قسم کا مطالبہ کیا جائے گا۔

مخالطت (لگاؤ) مالکیہ کے یہاں ہر معاملہ میں اپنی نوعیت کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ انہوں نے کچھ ایسے مقامات کا استثناء کیا ہے جہاں "مخالطت" کے بغیر بھی یمین واجب ہوتی ہے مثلاً اہل ظلم، مہمان، متہم، پردیسی، صنعت کار، ان چیزوں کے بارے میں ان کے اختصاص کا ان کے خلاف دعوی کیا گیا ہے، اور دلال کا ان چیزوں کے بارے میں جن کے فروخت کرنے کا ان کے خلاف دعوی ہے، رفقاء سفر کا ایک دوسرے کے خلاف دعوی، ودیعت جبکہ صاحب ودیعت کے خلاف دعوی کیا گیا ہو، اور بازار میں موجود شخص کے خلاف یہ دعوی ہو کہ اس نے بیع کے لئے پیش کردہ چیز کو خریدا ہے[1]۔

---

(۱) الطرق الحکمیہ ر ۹۷۔

(۲) حدیث: "البينة على المدعي، واليمين على من أنكر" کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "شاهداك أو يمينه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۸۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۲۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) تبصرة الحكام ۱/ ۱۹۶، ۲۰۱، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۲۶، الدسوقی ۴/ ۱۴۵، فتح المبین لابن حجر ہیثمی رص ۲۳۳، جامع العلوم والحکم لابن رجب ص ۲۹۹۔

ب- بیع، نکاح (ربوبیت؟) اور غصب وغیرہ کے دعوی میں مدعا علیہ سے حلف اس وقت لیا جائے گا جب دعوی میں ابہام ہو، لیکن اگر وہ اس طرح کے معاملہ میں ابہام نہ ہو تو اس سے حلف نہیں لیا جائے گا[1]۔

اس کی تفصیل "دعوی"، "قضاء" اور "یمین" کی اصطلاحات میں ہے۔

## وہ مقامات جن میں منکر سے قسم لی جائے گی اور جن میں قسم نہیں لی جائے گی:

۱۶- اگرچہ قاعدہ: "الیمین علی من انکر" ہے، تاہم کچھ امور ایسے ہیں جن میں قسم نہیں لی جاتی، اس لئے کہ حقوق دو طرح کے ہیں:

اول: حقوق اللہ مثلاً عبادات، کفارات اور حدود: ان میں امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، اور امام لیث کی رائے ہے کہ ان میں منکر سے حلف نہیں لیا جائے گا، اگر وہ متہم ہو، اور جس نے محرمات میں سے کسی عورت سے شادی کر لی، پھر دعوی کیا کہ وہ ناواقف تھا، اس کے بارے میں امام شافعی سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ اپنے دعوے پر اس سے حلف لیا جائے گا، اسی طرح اسحاق نے سکران کی طلاق کے بارے میں کہا ہے کہ اس سے حلف لیا جائے گا کہ اس کی عقل باقی نہ تھی، اور بھولنے والے کی طلاق کے بارے میں اس سے بھولنے پر قسم لی جائے گی۔

حنابلہ نے کہا: حقوق اللہ میں استحلاف بالکل ہے ہی نہیں، امام احمد نے زکاۃ کے باب میں اس کی صراحت کی ہے اور یہی طاؤس اور ثوری کا قول ہے۔

دوم: حقوق العباد: اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اموال میں حلف لیا جائے گا، البتہ غیر اموال میں اختلاف ہے:

امام شافعی کا قول اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ انسانوں کے تمام حقوق میں قسم لی جائے گی۔

امام مالک نے کہا: صرف اس دعوے میں قسم لی جائے گی جس میں دو گواہوں کی ضرورت نہ ہو۔ امام احمد کی ایک دوسری روایت ہے کہ صرف اس چیز میں حلف لیا جائے گا جس چیز کو بدلنا جائز ہے۔ امام احمد کی تیسری روایت ہے کہ صرف ان امور میں حلف لیا جائے گا جن میں نکول کی وجہ سے فیصلہ کیا جاتا ہے۔ ابن قیم نے اس کی مثال یہ دی ہے: ایک شخص نے میت کے ذمہ دین کا دعوی یا میت کے دین کی ادائیگی اور اس کی وصیتوں کو نافذ کرنے کے لئے اس کا وصی مقرر ہے، اور اس وصی نے مدعی کے دعوے کا انکار کیا، اس صورت میں اگر مدعی کے پاس بینہ ہو تو اس کے ذریعہ فیصلہ کر دیا جائے گا، اگر بینہ نہ ہو اور وہ وصی سے لاعلمی کا حلف اٹھوانا چاہے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے، کیونکہ حلف اٹھوانے کا مقصد یہ ہے کہ نکول کی وجہ سے اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے، جب کہ وصی کی طرف سے دین کا اقرار مقبول نہیں، اگر وہ حلف سے انکار کرے تو اس کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جائے گا، لہذا اس سے حلف اٹھوانے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

انسانوں کے حقوق کے بارے میں یہ مذکورہ بالا اختلاف غیر امانت دار کے بارے میں ہے۔ رہا امانت دار تو اس کے بارے میں علماء کے تین اقوال ہیں:

اول: امام ابوحنیفہ کا قول، امام مالک سے ایک روایت، امام شافعی اور اکثر حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اس پر قسم ہے، کیونکہ وہ منکر ہے، اس لئے حدیث سابق: "الیمین علی من انکر" کے عموم میں داخل ہوگا۔

دوم: یمین نہیں، کیونکہ اس نے امانت دار کو سچا جانا ہے، اور

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/۲۲۷، ۲۲۸، جامع العلوم والحکم ص ۲۹۹۔

تصدیق کے ساتھ یمین نہیں ہوتی، یہ حارث عکلی کا قول ہے۔

سوم: امام مالک سے دوسری روایت اور امام احمد کی صراحت یہ ہے اس پر یمین نہیں، إلا یہ کہ وہ متہم ہو، اس لئے کہ اگر امانت داری کے متعلق کے خلاف قرینہ موجود ہو تو امانت داری میں خلل پیدا ہو جائے گا[1]۔

اس مسئلہ میں حنفیہ کے نقطۂ نظر کی تفصیل یہ ہے کہ حدود و لعان میں حلف نہیں لیا جائے گا، یعنی اگر عورت اپنے شوہر کے خلاف یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس پر ایسا بہتان لگایا ہے جو لعان کا سبب ہے، اور شوہر اس کا انکار کرے، اس کی علت یہ ہے کہ حدود شبہات کے سبب ساقط ہو جاتی ہیں، اور لعان حدود کے معنی میں ہے، لہذا حلف سے انکار کی بنیاد پر حد و لعان میں مواخذہ نہیں کیا جائے گا۔

البتہ ان کے علاوہ کے بارے میں حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہ نے کہا: نکاح، رجعت، ایلاء میں رجوع، رق، استیلاد، ولاء، میں منکر سے قسم نہیں لی جائے گی، جب کہ امام ابو یوسف و امام محمد نے کہا: ان میں قسم لی جائے گی، اور فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے، متاخرین کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ مناسب ہے کہ قاضی مدعا علیہ کی حالت پر غور کر لے، اگر وہ اس کو سرکش محسوس کرے تو صاحبین کے قول کے پیش نظر اس سے حلف لے لے، اور اگر اس کو مظلوم محسوس کرے تو امام ابو حنیفہ کے قول کے مدنظر حلف نہ لے۔

پھر صاحب "الأشباہ" نے کہا کہ انتیس صورتوں میں حلف نہیں لیا جائے گا، صاحب "الدر" نے اس کو نقل کر کے تفصیل سے ان کو شمار کر دیا ہے، اور خود انہوں نے اور ابن عابدین نے کچھ اور صورتوں کا

اضافہ کیا، جن کو ملا کر مجموعی تعداد اکتیس ہو جاتی ہے[1]۔

## جھوٹے انکار کا حکم:

۱۷- مدعا علیہ کے لئے انکار کرنا جائز ہے اگر مدعی کا اس کے ذمہ کوئی حق نہ ہو، اور اس کا دعویٰ غلط ہو، لیکن اگر مدعا علیہ کو معلوم ہو کہ مدعی کا اس کے ذمہ حق ہے تو اس کے لئے انکار کرنا حلال و جائز نہیں۔

حنفیہ نے اس سے دو مسائل مستثنیٰ کئے ہیں، جن میں مدعی کے حق دار ہونے کے علم کے باوجود مدعا علیہ کا انکار کرنا جائز ہے۔

اول: عیب قدیم کا دعویٰ، مثلاً مشتری دعویٰ کرے کہ میں نے تم سے جو مال خریدا ہے، اس میں یہ عیب ہے، تو بائع کے لئے (گرچہ عیب قدیم سے واقف ہو) جائز ہے کہ وہ اس کے وجود سے انکار کر دے تاآنکہ مشتری اس کو ثابت کر دے اور اس کے پاس لوٹا دے تاکہ وہ خود بھی اس شخص کو لوٹا سکے جس نے اس کے ہاتھ بیچا تھا۔

دوم: میت کے وصی کے لئے جائز ہے کہ میت کے دین کا انکار کرے، اگرچہ اسے اس کا علم ہو، "درر الحکام" میں یہی لکھا ہے۔ اور اتاسی کی "شرح المجلہ" سے اس سلسلے میں یہ قاعدہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس کے لئے انکار کی گنجائش ہے، اگر اسے بیع کی ضرورت پڑ جائے، انہوں نے کہا کہ یہ چند مسائل میں ہوتا ہے، مثلاً مشتری کے قبضہ میں رہتے ہوئے مبیع میں استحقاق نکل آیا تو انکار کرنے میں وہ معذور ہوگا، اگرچہ اس کو مدعی کے صدق کا علم ہو، کیونکہ اگر وہ خود اقرار کر لے تو بائع سے ثمن واپس نہیں لے سکتا[2]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر قاضی بیل مسخر (مدعا علیہ کا نمائندہ) مقرر

---

(1) جامع العلوم والحکم رص ۲۰۰، دیکھئے الفتح المبین بشرح الاربعین رص ۲۳۳، الطرق الحکمیہ لابن قیم رص ۱۰۸، الاصابہ ۱۲/ ۱۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(1) تکملہ فتح القدیر ۷/ ۱۶۹، ۱۷۱ طبع الکبریٰ، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۴۲۷، ۴۳۹، ۵۱۵ کے۔

(2) درر الحکام شرح المجلہ ۴/ ۵۷۳ (دفعہ ۱۸۱۷)، شرح المجلہ للاتاسی ۶/ ۹۲۔

کر دے جو ہتی کی طرف سے انکار کرے تو مستحق کے لئے انکار کرنا جائز ہے اگر چہ وہ جھوٹا ہو، اور اس کی وجہ انہوں نے "مصلحت" بتائی ہے [(۱)]۔ شاید "مصلحت" سے ان کی مراد مدعی کو بینہ پیش کرنے کا موقع دینا ہے تا کہ بینہ منکر کے انکار کی بنیاد پر ہو۔

مالکیہ نے لکھا ہے کہ جان یا مال کے خوف کی حالت میں انکار جائز ہے، مالکیہ نے اس کو "إکراہ" کے باب سے قرار دیا ہے، انہوں نے کہا اگر کوئی شخص ظالم بادشاہ کی طرف سے جان یا مال جانے کے ڈر سے کسی کے یہاں چھپ جائے، بادشاہ نے چھپانے والے سے اس کے متعلق سوال کیا تو وہ اس کو چھپائے رہ گیا، اور انکار کر دیا کہ مطلوبہ شخص اس کے پاس نہیں ہے، بادشاہ نے اس سے کہا کہ حلف اٹھاؤ کہ وہ تمہارے پاس نہیں ہے، تو حلف اٹھا لے گا کہ وہ میرے پاس نہیں ہے تا کہ اس کی ورمطلوبہ شخص کی جان یا مال بچ جائے، تو اس صورت میں اس کے ذمہ کچھ نہیں اگر اسے جان کا اندیشہ ہو، ہاں اگر جان کا اندیشہ نہ ہو، پھر بھی اس نے جھوٹی قسم کھا کر اس کو بچانا چاہا تو اس کا اسے اجر ملے گا تاہم اس کی قسم لازمی طور پر ٹوٹ جائے گی۔

انہوں نے کہا: امام مالک نے اس سلسلہ میں عیدہ بھی کیا۔

رہا اس جیسی مشکل سے نکلنے کے لئے تاویل وتوریہ کا استعمال تو اس کو اصطلاح "توریہ" میں دیکھا جائے (۲)۔

## کسی کے انکار حق کی وجہ سے اس کے حق کا غلط طور پر انکار کرنا:

۱۸- مالکیہ وحنابلہ نے لکھا ہے کہ جس کے ذمہ دین ہے اس کے لئے دین کا انکار جائز نہیں، حتی کہ اگر مدعی کے ذمہ اس کا دین ہو اور وہ اس دین کا منکر ہو، تو بھی اس کے لئے اس کے دین کا انکار کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "أد الأمانة إلى من ائتمنک ولا تخن من خانک"[(۱)] (امانت صاحب امانت کے حوالے کرو، اور خیانت کرنے والے کے ساتھ تم خیانت نہ کرو)۔

نیز اس لئے کہ مدعا علیہ کے ذمہ جو دین ہے اگر وہ خود اس کے اپنے دین کی جنس کے علاوہ سے ہو مثلاً ایک کا دین سونا اور دوسرے کا چاندی ہو، تو اس صورت میں دین کا بدلہ دین کی بیع کی طرح ہوگا، اور یہ جائز ہے گو کہ دونوں راضی ہوں، اور اگر دونوں دین ایک ہی جنس کے ہوں تو یہ مقاصہ (بدلہ میں دینا) کے قبیل سے ہوگا، اور رضامندی کے بغیر مقاصہ ناجائز ہے، اس لئے کہ اس کو یہ حق حاصل نہیں کہ دوسرے فریق کے بغیر اپنے حق کی تعیین کر لے۔

شافعیہ کے یہاں جائز ہے کہ مدیون اپنے دین کے انکار کرنے والے کے دین کا انکار کرے، اگر انکار کرنے والے کے ذمہ اسی قدر یا اس سے زیادہ دین ہو، البتہ دونوں دین میں مقاصہ ہو جائے گا، گو کہ اس کے شرائط موجود نہیں ہیں، بضرورت جائز ہے، اور اگر اس کا دین دوسرے کے دین سے کم ہو تو اپنے دین کے قدر انکار کرے [(۲)]۔

ہمیں حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ کا ذکر نہیں ملا۔

## حدود میں انکار کے لئے قاضی کی طرف سے اشارہ:

۱۹- حد شرعی کے اقرار کرنے والے کے لئے قاضی کی طرف سے

---

(۱) التسولی ۴ / ۴۰۸۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱ / ۳۰۰، ۲ / ۱۸۰، نیز دیکھئے: شرح المنتہی ۳ / ۱۹۰، القلیوبی ۴ / ۳۳۔

(۱) حدیث: "أد الأمانة إلى من ائتمنک ولا تخن من خانک" کی روایت ابو داؤد (۳ / ۸۰۵ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲ / ۴۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) شرح الزرقانی ۶ / ۵۸، شرح المنتہی ۳ / ۵۰۳، الوجیز للغزالی ۲ / ۲۶۰۔

انکار کرنے کے اشارہ کے حکم کے بارے میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

پہلا: حنفیہ و حنابلہ کا قول، بعض مالکیہ کا مختار قول، اور شافعیہ کے یہاں قول صحیح جیسا کہ نووی نے کہا ہے، یہ ہے کہ جو شخص حاکم و قاضی کے روبرو ہتک عزت پر مبنی کوئی ایسا جرم کر بیٹھے جس پر اللہ کے حق میں حد ہو (یعنی حد کے مستحق بن جائے) ، جیسے زنا، چوری، تو حاکم کو حق ہے کہ اس کو اقرار سے رجوع کرنے کا اشارہ کرے، البتہ یہ حکم شافعیہ کے یہاں جواز کے طور پر اور حنفیہ و حنابلہ کے یہاں مستحب کے طور پر ہے۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ جب حضرت ماعزؓ نے زنا کا اقرار کیا تو حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لعلک قبلت، أو غمزت، أو نظرت"[۱] (شاید تم نے بوسہ لیا ہو یا چھوا یا ہو یا نظر ڈالی ہو)۔ اسی طرح ایک شخص نے چوری کا اقرار کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "ما إخالک سرقت"[۲] (میں نہیں سمجھتا کہ تم نے چوری کی ہے)۔

دوسرا قول: شافعیہ کا ہے کہ اس سلسلہ میں انکار کے لئے تعریض قطعاً جائز نہیں۔

تیسرا قول: یہ بھی شافعیہ کا ہے کہ اگر اقرار کرنے والے کو یہ معلوم نہ ہو کہ وہ اقرار سے رجوع کر سکتا ہے تو اس کو رجوع کی تعریض کر سکتا ہے، ورنہ نہیں۔

البتہ حد کے اقرار کے بعد اس سے رجوع کرنے کے لئے صراحۃً کہنا اور مقر کو اس کی تلقین کرنا شافعیہ کی رائے کے مطابق ناجائز ہے، شافعیہ نے کہا: حاکم اس سے یوں نہ کہے: "اپنے اقرار سے رجوع کر لو"، جب کہ حنفیہ و حنابلہ نے اس کو جائز قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ رجوع کی تلقین کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ صراحت کرنا جائز ہے، اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ حنابلہ میں صاحب "المغنی" نے اس اثر سے استدلال کیا ہے جس کی روایت سعید بن منصور نے حضرت ابو الدرداءؓ سے کی ہے: "أنه أتي بجارية سوداء قد سرقت، فقال لها: أسرقت؟ قولي: لا، فقالت: لا، فخلى سبيلها"[۳] (ان کے پاس ایک کالی باندی پکڑ کر لائی گئی، جس نے چوری کی تھی، آپ نے فرمایا: کیا تم نے چوری کی ہے؟ کہو نہیں، تو اس نے کہا: نہیں، اس کے بعد آپ نے اس کو چھوڑ دیا)۔

## حق کے انکار کے بعد ضمان:

۲۰ - اگر صاحب ودیعت کے مطالبہ کے بعد مودَع ودیعت کا انکار کرے تو ودیعت مودَع کے ضمان میں آجاتی ہے، لہٰذا اگر ودیعت مودَع کے انکار کے بعد ہلاک ہو جائے مثلاً جانور تھا مر گیا، یا گھر تھا گر گیا تو اس کا ضمان مودَع پر ثابت ہو جائے گا، اور وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، چونکہ انکار کر کے وہ اس کا غاصب ہو گیا، نیز اس لئے کہ عقد مالک کے اپنی ودیعت کا مطالبہ کرنے اور مودَع کے انکار کے بعد فسخ ہو جاتا ہے، اس لئے کہ مودَع نے انکار کر کے سامان کی

تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۱۰/ ۲۹۳ طبع المیمنیہ، المدونہ ۱۵/ ۱۹۰۔

(۱) حدیث: "لعلک قبلت أو غمزت أو نظرت" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۳۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ما إخالک سرقت" کی روایت احمد (۵/ ۲۹۳ طبع المیمنیہ) اور ابو داؤد (۴/ ۵۴۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے خطابی نے جیسا کہ تلخیص لابن حجر (۴/ ۶۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے اس کو معلول کہا ہے۔

(۳) حضرت ابو الدرداءؓ کی حدیث: "أتي بجارية سوداء قد سرقت" کی روایت بیہقی نے اپنی سنن (۸/ ۲۷۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں کی ہے اس کی سند حسن ہے۔

دیکھئے حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۹۶، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۵۹، المغنی ۸/ ۲۰۳۔

حفاظت سے جو اس عقد کا تقاضا ہے، خود کو علیحدہ کر لیا، اب دوسرے کا مال اس کے قبضہ میں بلا اجازت رہ گیا جو قابل ضمان ہوگا، لہذا جب ہلاک ہو گیا تو وہ اس کا ضمان دے گا۔

اگر ودیعت کا انکار کرنے کے بعد مودع دوبارہ ودیعت کا اقرار کر لے تو بھی ضمان اس کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوگا۔ بعض حنفیہ نے کہا: مودع ودیعت کے انکار کی وجہ سے ضامن نہ ہوگا الا یہ کہ اس جگہ سے اس کو منتقل کر دے جہاں انکار کے وقت ودیعت تھی اگر وہ قابل نقل ہو لیکن اگر انکار کے بعد اس کی اپنی جگہ سے اس کو منتقل نہیں کیا اور ہلاک ہو گئی تو ضمان نہیں دے گا۔

اگر انکار کرنے کے بعد اور تلف ہونے سے قبل ودیعت مالک کو لوٹا دے تو ضمان ختم ہو جاتا ہے پھر اگر دوبارہ اس کو ودیعت رکھے، اور تلف ہو جائے تو وہ ضامن نہ ہوگا[1]۔

## عاریت کے منکر کا ہاتھ کاٹنا:

حنفیہ، شافعیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ ودیعت، عاریت اور امانت کے منکر کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ مالکیہ کا مذہب بھی یہی ہے جیسا کہ ان کی عبارتوں سے سمجھ میں آتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے محفوظ مقام سے نہیں لیا ہے، ان حضرات نے کہا: اس لئے کہ حدیث میں ہے: "لیس علی خائن ولا منتهب، ولا مختلس، قطع"[2] (خائن، لوٹنے والے، اور مختلس (اچکے) کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)۔

خائن سے مراد ودیعت وغیرہ کا انکار کرنے والا ہے۔

حنابلہ کے یہاں دوسری روایت جو ان کا مذہب ہے، یہ ہے کہ مذکورہ بالا افراد کا ہاتھ کاٹنا واجب نہیں لیکن ان میں سے صرف عاریت کے منکر کا ہاتھ کاٹنا واجب ہے اس شرط سے کہ وہ چور ہے۔ اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ ایک عورت لوگوں سے عاریت پر سامان لیتی اور پھر انکار کر دیتی تھی، حضور ﷺ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم فرمایا[1]۔

امام احمد نے فرمایا: میرے علم میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اس کے معارض ہو، اور جمہور نے مخزومیہ کی مذکورہ بالا روایت کے بارے میں کہا ہے کہ اکثر روایات میں لفظ "سرقت" (چوری کی) آیا ہے، لہذا اسی کا اعتبار ہوگا، اور یہ احتمال ہے کہ وہ سامان عاریت پر لیتی تھی اور اس کا انکار کر دیتی تھی، اور چوری بھی کرتی تھی، لہذا اس کا ہاتھ چوری کی بنیاد پر کاٹا گیا، عاریت کے انکار کی بنیاد پر نہیں[2]۔

اس مسئلہ کی تفصیل اصطلاح "سرقہ" دیکھی جائے۔

## اقرار کے بعد انکار:

۲۱- حق کا اقرار کرنے والا اگر اپنے اقرار سے رجوع کر لے تو یہ اقرار یا تو ان حدود میں ہوگا جو اللہ کا حق ہیں یا ان کے علاوہ میں ہوگا۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۹۸، تبصرۃ الحکام ۲/ ۵۳، منح الجلیل ۳/ ۴۶۶، ۵۱۰، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۳۰، المغنی ۶/ ۳۹۳ طبع سوم۔

(۲) حدیث: "لیس علی المنتهب ولا علی المختلس ولا علی الخائن قطع" کی روایت ترمذی (۴/ ۵۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، یہ حدیث اپنے طرق کے ساتھ صحیح ہے۔ ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۶۵، ۶۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ) میں ان طرق کا ذکر کیا ہے۔

(۱) حدیث: "أن امرأۃ..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) تبیین الحقائق ۳/ ۲۱۶ شائع کردہ دار المعرفہ لبنان، منح الجلیل ۴/ ۴۶۶، ۵۱۰، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۹۳، کشاف القناع ۶/ ۱۲۹، العدۃ علی احکام الاحکام شرح عمدۃ الاحکام ۴/ ۷۱ طبع السلفیہ۔

**الف- حق خداوندی کے اقرار کے بعد انکار:**

**۲۲-** اگر کوئی شخص زنا یا اس جیسے کسی حق اللہ کا اقرار کرے پھر اس کا انکار کردے، یا اس سے رجوع کرلے تو اس کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف نظریات ہیں:

**اول:** حنفیہ، حنابلہ کا قول اور مالکیہ وشافعیہ میں سے ہر ایک کے یہاں قول مقدم یہ ہے کہ اس کے اقرار کا حکم اس پر لازم نہیں، بلکہ اگر رجوع کرلے اور سب کا انکار کردے یا خود کو جھٹلادے یا اپنے اقرار کا انکار کردے یا (اقرار کے) گواہوں کو جھٹلادے تو حد ساقط ہوجائے گی اور اس پر تام نہیں ہوگی اور اگر حد نافذ کرنے کے دوران رجوع کرلے تو باقی حد ساقط ہوجائے گی۔

مرغینانی نے کہا: اس لئے کہ رجوع ایسی خبر ہے جس میں سچائی کا احتمال ہے جیسے کہ اقرار، اور اس میں اس کی کوئی تکذیب کرنے والا نہیں ہے، لہذا اقرار کے بارے میں شبہ پیدا ہوجائے گا، برخلاف اس صورت کے جس میں بندے کا حق ہے یعنی قصاص، اور حد قذف، کہ اس میں اس کی تکذیب کرنے والا موجود ہے، اور جو خالص شرع کا حق ہے، وہ اس جیسا نہیں ہے [1]۔ اس سلسلہ میں حد زنا ہی کی طرح حد سرقہ اور حد شرب خمر ہے۔

**دوم:** اگر اقرار کے ذریعہ حد ثابت ہوجائے تو انکار یا اس سے رجوع کی وجہ سے ساقط نہ ہوگی۔ یہ خاص طور پر مرتد میں شافعیہ کا ایک قول ہے [2]۔

**سوم:** مالکیہ کا ایک قول جس کے قائل اشہب ہیں، اور امام مالک

(۱) الہدایہ وفتح القدیر ۵/ ۱۲، ابن عابدین ۳/ ۱۴۳، الزرقانی علی خلیل ۸/ ۸۱، ۱۰۷، شرح المنہاج حاشیہ القلیوبی ۴/ ۱۸۱، ۱۸۲، شرح المنتہی ۳/ ۳۳۰، ۳۴۸۔

(۲) حاشیہ شرح المنہاج ۴/ ۱۹۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۲۱۔

سے مروی ہے کہ رجوع اسی وقت مقبول ہوگا جب کہ مقر کے پاس کوئی معذوری ہو (علی الاطلاق مقبول نہیں)، مقر کے لئے معذوری کی مثال یہ ہے کہ وہ کہے کہ میں نے اپنی بیوی یا باندی سے حالت حیض میں وطی کی جس کو میں نے زنا سمجھ لیا [1]۔

**ب- بندوں کے حق میں اقرار کے بعد انکار:**

**۲۳-** ابن قدامہ نے کہا ہے کہ حقوق العباد اور جو حقوق اللہ شبہات کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے مثلاً زکاۃ وکفارات ان کا اقرار کرنے کے بعد ان سے رجوع قابل قبول نہیں۔ ہمارے علم میں اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں [2] یہاں تک کہ اگر چوری کا اقرار کرنے والا رجوع کرلے تو مال ثابت ہوگا، کیونکہ یہ بندے کا حق ہے، اور قطع (ہاتھ کاٹنا) ساقط ہوجائے گا، کیونکہ یہ اللہ کا حق ہے۔

تاہم اس مسئلہ کی وجہ سے جس سے یہ احتمال پیدا ہوگیا ہے کہ وہ اپنے اقرار سے رجوع کرنے میں سچا ہو، بعض فقہاء کہتے ہیں کہ مقر اگر اقرار سے رجوع کرلے تو قاضی اس کے خلاف فیصلہ کرنے سے قبل فریق مخالف سے حلف لے کہ اقرار باطل نہ تھا۔

ابن قدامہ نے کہا: اگر اقرار کرے کہ اس نے ہبہ کرکے قبضہ کرادیا یا اس نے مبیع پر قبضہ کرلیا یا کرایہ پر رکھ کر ایک چیز دے دی، پھر ان امور کا انکار کرے اور مدعی سے قسم لینے کا مطالبہ کرے تو امام احمد کی ایک روایت اور امام ابوحنیفہ، محمد کے قول کے مطابق اس سے حلف لیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا دعوی اس کے اقرار کی تکذیب ہے، نیز اس لئے کہ اقرار بینہ سے قوی ہے، اور اگر گواہ گواہی دیں اور وہ کہے کہ اس کے بینہ کے ساتھ اس سے میرے لئے قسم لی جائے، تو اس

(۱) الزرقانی ۸/ ۸۱۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۱۵۱ طبع سوم۔

سے قسم نہیں لی جائے گی، اسی طرح یہاں بھی۔

انہوں نے (ابن قدامہ) کہا: دوسری روایت یہ ہے کہ اس سے حلف لیا جائے گا، اور یہی امام شافعی، امام ابو یوسف کا قول ہے، اور حنفیہ کے یہاں فتوی اسی پر ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ سے قبل اقرار کی عادت جاری ہے، لہذا اس کے قول کے صحیح ہونے کا احتمال ہے، اس لئے اس احتمال کے ختم کرنے کے لئے اس کے مدعی سے قسم لی جائے گی [1]۔

### عقود کے فسخ ہونے میں ان کے انکار کا اثر:

۲۴- اگر عاقدین میں سے کوئی ایک بیع یا نکاح کے علاوہ کسی دوسرے عقود لازمہ کا انکار کردے، تو اس انکار کے نتیجہ میں عقد فسخ نہ ہوگا اور دوسرے کو حق ہے کہ وہ عقد پر برقرار رہے، اور اس کے ثابت کرنے کے بعد اس کے نافذ کرنے کا وہ مطالبہ بھی کر سکتا ہے، لیکن اگر یہ دوسرا فریق بھی فسخ سے راضی ہو جائے، تو فوراً راضی ہو یا ترک خصومت کے ساتھ ایسا فعل پایا جائے جس سے فسخ پر رضامندی معلوم ہوتی ہو، مثلاً مبیع کو اپنے گھر منتقل کرنا، تو عقد فسخ ہو جائے گا، لہذا اگر مالک کہے: تم نے مجھ سے یہ جانور خریدا، فریق ثانی اس کا منکر ہو اور بائع بھی اس سے راضی ہو جائے تو بیع فسخ ہو جائے گی۔ اور اس کے لئے جائز ہوگا کہ اب اس جانور پر سوار ہو۔ اور اگر بائع کی طرف سے فسخ سے رضامندی کے بعد مشتری خریداری کا دعوی کرے تو اس کا دعوی قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ عقد فسخ ہو چکا ہے۔

رہا نکاح کا مسئلہ تو اگر مرد عورت سے شادی ہونے کا انکار کردے پھر شادی ہونے کا دعوی کرے، اور اس پر ثبوت پیش کرے تو حنفیہ کے نزدیک اس کا ثبوت قابل قبول ہے، کیونکہ نکاح عام سبب سے فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے لہذا اس سبب سے بھی فسخ نہیں ہوگا [1]۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس مسئلہ میں حنفیہ سے متفق ہیں کہ شوہر کی طرف سے نکاح کا انکار فسخ نہیں ہوگا۔

لیکن یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک طلاق بھی نہیں، اگرچہ اس کی نیت کرلے، کیونکہ یہاں پر انکار عقد نکاح کا ہے اس عورت کے بیوی ہونے کا انکار نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر وہ کہے: یہ میری بیوی نہیں ہے تو اگر طلاق کی نیت کرے گا تو طلاق ہو جائے گی، مالکیہ کے نزدیک اگر نکاح کے انکار کے ساتھ طلاق کی نیت کرے تو طلاق ہوگی، ایسا لگتا ہے کہ مالکیہ نے اس کو کنایات طلاق میں شمار کیا ہے [2]۔

### ردت سے توبہ کے حاصل ہونے میں ردت کے انکار کا اثر:

۲۵- اگر بینہ سے کسی شخص کا مرتد ہونا ثابت ہو جائے، اور وہ ارتداد کا منکر ہو تو اس کا یہ انکار توبہ شمار کیا جائے گا یا نہیں، اس سلسلہ میں فقہاء کے دو قول ہیں:

اول: اور وہ حنفیہ کا قول ہے: اگر گواہ کسی کے مرتد ہونے کی گواہی دیں، اور وہ اس کا منکر ہو نیز توحید، رسالت، نبوت اور دین اسلام کا اقرار کرتا ہو تو اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا، اس لئے نہیں کہ گواہوں کو جھٹلاتا ہے، بلکہ اس لئے کہ اس کا انکار توبہ اور رجوع ہے، صرف اس کا قتل ممنوع ہوگا، اور ارتداد کے بقیہ احکام ثابت ہوں گے

---

(1) المغنی ۵/ ۱۹۶ طبع سوم، رد المحتار ۴/ ۵۸، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۔

(1) الدر المختار ۳/ ۳۰۳، فتح القدیر مع حواشی ۶/ ۲۱۸۔

(2) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۷۵، بحر الرائق، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۲۳، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۳، شرح الخرشی [illegible] ۳/ ۸۲۔

مثلاً اس کے عمل کا ضائع ہونا، وقف کا باطل ہونا[1]۔

دوم: شافعیہ وحنابلہ کا قول: اس کے مرتد ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور اس کو ایسا کام کرنا لازم ہے جس سے کافر مسلمان ہو جاتا ہے، اگر ایسا کرنے سے گریز کرے تو اس سے توبہ کرائی جائے، توبہ کر لے تو ٹھیک ہے، ورنہ قتل کر دیا جائے گا[2]۔

ہمارے علم کے مطابق مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ کا ذکر نہیں ہے، اس کے ساتھ ہی حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر اس کے مرتد ہونے کا ثبوت اقرار کے ذریعہ ہو تو اس کا انکار توبہ مانا جائے گا، اور اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا جیسا کہ عام حدود میں ہوتا ہے[3]۔ حنابلہ کے علاوہ کسی مسلک میں ہمیں اس مسئلہ کی صراحت نہیں ملی، بظاہر یہ متفق علیہ ہے۔

## انکار کے ساتھ صلح:

۲۶- صلح ایک عقد ہے جو فریقین کے درمیان اصلاح کا ذریعہ ہے۔

اموال میں صلح کی دو قسمیں ہیں: صلح مع انکار اور صلح مع اقرار۔

صلح مع انکار اس وقت ہوتی ہے جب کہ مدعا علیہ یہ سمجھے کہ مدعی کا کوئی حق اس کے ذمہ نہیں، تاہم مدعی کو کچھ دے دیتا ہے تاکہ حلف اٹھانے سے بچ جائے، جھگڑا ختم ہو جائے اور عدالت میں لڑائی جھگڑے کی ذلت سے خود کو دور رکھ سکے۔

اس جیسی صلح کے صحیح ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور (امام ابو حنیفہ، مالک واحمد وغیرہ) کے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک ممنوع ہے۔

اگر مدعا علیہ حق کا اقرار کرے اور کچھ حق دے کر صلح کر لے تو اس کو صلح مع اقرار کہتے ہیں[1]۔

صلح کی دونوں اقسام پر تفصیلی بحث اصطلاح "صلح" کے تحت ہے۔

## کسی دینی امر کا انکار:

۲۷- کسی مسلمان کے لئے روا نہیں کہ کسی دینی امر کا انکار کرے۔

تاہم کسی دینی امر کے منکر پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا الا یہ کہ کسی ایسے اجماعی امر کا انکار کرے جس کے بارے میں قطعی طور پر معلوم ہو کہ یہ رسول اللہ ﷺ کی لائی ہوئی شریعت ہے مثلاً نماز وزکاۃ کا واجب ہونا۔ اسی طرح وہ انکار کرنے والا اس حکم سے ناواقف نہ ہو اور اس پر اس کو مجبور نہ کیا گیا ہو، یہی جمہور حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا قول ہے۔

بعض حنفیہ، بعض مالکیہ اور بعض شافعیہ کے یہاں یہ شرط ہے کہ ایسی چیز کا انکار ہو جس کا بالضرورۃ (بدیہی طور پر) رسول اللہ ﷺ کا لایا ہوا پیغام ہونا معلوم ہو، یعنی ایسا بدیہی علم ہو جو غور وفکر اور استدلال پر موقوف نہ ہو یا جیسا کہ بعض حضرات کی تعبیر ہے: "جس کو تمام مسلمان جانتے ہوں"۔

ابن ہمام نے "المسایرۃ" میں کہا ہے کہ رہے وہ اجماعی امور جو حد ضرورت (بداہت) کو نہیں پہنچے مثلاً بالاجماع بیٹی کے ساتھ پوتی سدس کی مستحق ہے (یہ اجماع سے ثابت ہے)، تو جمہور حنفیہ کا ظاہری کلام یہ ہے کہ ان کے انکار سے تکفیر ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک صرف قطعی الثبوت ہونا شرط ہے، ہاں جن لوگوں کے نزدیک "بدیہی معلومات" میں سے ہونا شرط ہے ان کے نزدیک اس طرح

(۱) مطالب اولی النہی ۳/۲۹۹۔
(۲) القلیوبی ۳/۱۷۶۔
(۳) شرح المنتہی ۳/۳۹۲۔

(۱) المغنی ۴/۳۷۶۔

کے حکم کے انکار سے تکفیر نہیں ہوگی۔

ابن عابدین نے بعض حنفیہ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اجماعی مسائل میں سے کچھ تو صاحب شریعت کی طرف سے متواتر ہیں اور کچھ غیر متواتر۔ اول الذکر کا منکر کافر ہے اس لئے نہیں کہ اس نے اجماع کی مخالفت کی بلکہ اس لئے کہ وہ تواتر کا مخالف ہے۔ ابن حجر ہیثمی نے اسی کے مثل بعض شافعیہ سے نقل کیا ہے۔

جو لوگ انکار کی جانے والی چیز کے دین کی بدیہی معلومات میں سے ہونے کی شرط لگاتے ہیں نہیں کے مشابہ حنابلہ کا قول بھی ہے، کیونکہ حنابلہ کے نزدیک جس چیز کا انکار موجب تکفیر ہے، اس میں یہ شرط ہے کہ وہ مسلمانوں کے درمیان ظاہر ہو، اس میں کوئی شبہ نہ ہو، چنانچہ شرح منتہی کی عبارت یہ ہے: جو شخص کسی ایسے امر کا منکر ہو جو مسلمانوں کے درمیان ظاہر ہو (برخلاف صلبی بیٹی کے ساتھ پوتی کے لئے سدس جیسے احکام کے)، اور وہ حکم جس پر اجماع ہوا ہے قطعی اجماع ہو، سکوتی اجماع نہ ہو، کیونکہ اس میں یعنی اجماع سکوتی میں شبہ ہے مثلاً زنا کی حرمت کا انکار یا سور کے گوشت کی حرمت کا انکار یا شرعی طور پر ذبح کئے ہوئے چوپایوں اور مرغی (کی حلت) کا انکار، اور اس طرح کے احکام جس سے وہ ناواقف نہیں ہو، کیونکہ وہ مسلمانوں کے ماحول میں پروان چڑھا ہے، یا اگر وہ ایسا ہے کہ اس طرح کے احکام سے ناواقف ہوسکتا ہے، لیکن اس کو یہ حکم بتایا گیا پھر بھی وہ انکار پر مصر ہے تو اس کی تکفیر ہوگی [1]۔

اس مسئلہ کی تفصیل اصطلاح ''ردّت'' کے تحت دیکھی جائے۔

(1) ابن عابدین ۳ر ۲۸۴، ۲۸۵، الاعلام بقواطع الاسلام لابن حجر ہیتمی، مطبوع مع الزواجر ۲ر ۵۲، ۵۳، ۵۴، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴ر ۱۷۵، شرح منتہی الارادات ۳ر ۳۸۶۔

دوم

## منکرات (خلاف شرع امور) کا انکار

۲۸- انکار منکر: اللہ کی نافرمانی سے ہاتھ یا زبان یا دل سے روکنا ہے، جس کے سامنے بھی اللہ کی حدود کی بے حرمتی ہو رہی ہو اس کو حق ہے کہ اس کو روکے، کیونکہ فرمان باری ہے: "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ" [1] (تم لوگ بہترین جماعت ہو جو لوگوں کے لئے پیدا کی گئی ہے، تم بھلائی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو)، نیز فرمان نبوی ہے: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان" [2] (جو شخص تم میں سے کسی منکر (خلاف شرع) کام کو دیکھے تو اس کو اپنے ہاتھ سے مٹا دے، اگر اتنی طاقت نہ ہو تو زبان سے اور اگر اتنی بھی طاقت نہ ہو تو دل ہی سے سہی، اور یہ سب سے کم درجہ کا ایمان ہے)۔

مسئلہ کی تفصیل اور ''نہی عن المنکر'' کے آداب اصطلاح ''امر بالمعروف ونہی عن المنکر'' کے تحت ملاحظہ کئے جاسکتے ہیں۔

قابل لحاظ امر یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا کسی فعل کو دیکھ کر یا کسی قول کو سن کر انکار نہ کرنا اس قول یا عمل کے جواز کی دلیل ہے، اور یہ کہ شرعی طور پر اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ حضور ﷺ کا یہ انکار نہ کرنا شریعت کی ایک بنیادی دلیل ہے اور سنت نبوی کی ایک قسم ہے، جس کو اصولیین ''اقرار'' یا ''تقریر'' کہتے ہیں۔ اس سے متعلق مباحث کے لئے اصطلاح ''تقریر'' اور ''اصولی ضمیمہ'' میں باب ''سنت'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

(1) سورۂ آل عمران ر ۱۱۰۔

(2) حدیث: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده..." کی روایت مسلم (۱ر ۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

# إنماء

**تعریف:**

۱- إنماء لغت میں "انمی" کا مصدر ہے جو نمی ینمی نمیا ونماء سے ماخوذ ہے اس میں ایک لغت: نما ینمو نموا ہے یعنی زیادہ اور کثیر ہونا، کہا جاتا ہے: نمیت الشیئی تنمیۃ یعنی میں نے اس کو بڑھنے والا بنادیا، لہذا انماء اور تنمیہ ایسا عمل ہے جو کسی چیز کی زیادتی اور کثرت کا سبب ہو۔

کہا جاتا ہے: نمی الصید: یعنی شکار اوجھل ہوگیا، اور انماء صید یہ ہے کہ شکار کو تیر مارے تو وہ اس کی نگاہ سے اوجھل ہوجائے، پھر اس کو مردہ پائے۔ حضرت ابن عباس سے مرفوع روایت ہے: کل ما أصمیت ودع ما أنمیت [1] (جو نگاہ کے سامنے مرے اس کو کھاؤ، اور جو نگاہ سے اوجھل ہوجائے اسے چھوڑ دو)۔

فقہی استعمال اس لغوی مفہوم سے الگ نہیں [2]۔

---

( ) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب، المفردات فی غریب القرآن للراغب الاصفہانی رص ۵۰۰، ۹۲۹ طبع دار بیروت لبنان۔

حدیث ابن عباس: "کل ما أصمیت ودع ما أنمیت" کی روایت طبرانی (المعجم الکبیر ۱۲/ ۲۷، ۲۷/ ۲۳ طبع عراق) نے کی ہے۔ ہیثمی نے مجمع الزوائد (۴/ ۳۱) میں کہا: اس میں حضرت عثمان بن عبدالرحمن ہیں، میرے خیال میں یہ قرشی ہیں جو متروک ہیں۔

(۲) المعجم المستعذب بہامش المہذب ۱/ ۲۳۸ طبع دارالمعرفہ بیروت، المغنی ۸/ ۵۷۲، ۸/ ۵۵۳ طبع ریاض الحدیثہ، الاختیار ۱/ ۸۸، ۵/ ۳ طبع دارالمعرفہ بیروت، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۱۸ طبع دارالمعرفہ بیروت، منتہی الارادات ۲/ ۵۰۵ طبع دارالفکر، منح الجلیل ۳/ ۲۴ طبع النجاح لیبیا۔

پھر نماء زیادتی ہے، اور انشاء، نماء کا نتیجہ ہوتی ہے جیسے کہ فقہاء کا کہنا ہے۔ اور کبھی نماء اتفاقی ہوتا ہے۔

نماء کی دو قسمیں ہیں: تحقیقی، تقدیری۔ تحقیقی سے مراد توالد وتناسل اور تجارت کے ذریعہ ہونے والی زیادتی ہے اور تقدیری سے مراد مال کی اپنے یا اپنے نائب کے ہاتھ میں ہونے کے سبب زیادتی کا ممکن ہونا ہے [1]۔

**متعلقہ الفاظ:**

**الف- تثمیر اور استثمار:**

۲- تثمیر اور استثمار، انماء ہی کی طرح ہے، کہا جاتا ہے: ثمّر مالہ: یعنی مال کو بڑھایا [2]۔

**ب- تجارت:**

۳- تجارت منافع کی غرض سے معاوضہ کے ساتھ مال کی ہیر پھیر کی ہے، لہذا تجارت ایسا عمل ہے جس کا مقصد مال کو بڑھانا ہے، اور تجارت افزائش مال کا ایک وسیلہ وذریعہ سمجھا جاتا ہے [3]۔

**ج- اکتساب:**

۴- اکتساب کا معنی طلب رزق ہے اور کسب کی اصل رزق ومعاش کی طلب میں کوشش کرنا ہے، حدیث پاک میں ہے: "أطیب ما أکل الرجل من کسبہ، وولدہ من کسبہ" (آدمی کا سب سے پاکیزہ کھانا وہ ہے جو اس کی اپنی کمائی سے ہو، اور آدمی کی اولاد

---

(۱) الاختیار ۱/ ۱۰۱، المہذب ۱/ ۱۹۱، ۱۹۳، ابن عابدین ۲/ ۷ طبع سوم بولاق۔

(۲) لسان العرب، المغنی ۳/ ۵۷۲، فتح القدیر ۷/ ۸۹۔

(۳) لسان العرب، القلیوبی ۲/ ۲۸ طبع عیسی الحلبی، منتہی الارادات ۱/ ۳۷۰۔

اس کی اپنی کمائی ہے)[1]۔

لہذا اکتساب کا معنی طلب مال ہے، خواہ موجود مال کو بڑھا کر ہو یا بغیر مال کے محض کام کرنے کے ذریعہ ہو مثلاً اجرت پر کام کرنے والا۔

رہا انماء تو وہ مال کے بڑھانے کے لئے کوشش کرنے کا نام ہے، لہذا اکتساب میں بمقابلہ انماء عموم زیادہ ہے[2]۔

د- زیادہ:

۵- انماء ایسا عمل ہے جو زیادتی کا سبب ہو جیسا کہ گزرا، اور زیادہ اس چیز کو کہتے ہیں جو دوسرے پر زائد یا اضافہ ہو۔ "الفروق فی اللغة" میں ہے: فعل "نما" سے مال کی ذات میں اضافہ سمجھا جاتا ہے، جب کہ فعل "زاد" میں یہ نہیں سمجھا جاتا، چنانچہ وراثت میں کوئی چیز ملے اور اس سے مال بڑھ جائے تو اس موقع پر "زاد" کہتے ہیں "نما" نہیں کہتے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ "انماء" اس بات کی کوشش کا نام ہے کہ زیادتی اس چیز کی ذات سے پیدا ہونے والی ہو، خارج سے نہ ہو، جب کہ زیادتی کبھی خارج سے بھی ہوتی ہے، اس سے یہ زیادہ عام ہے۔

فقہاء "زیادتی" کو متصل ومنفصل میں تقسیم کرتے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک کو متولدہ وغیر متولدہ میں تقسیم کرتے ہیں، زیادتی متصلہ متولدہ کی مثال موٹا ہونا اور خوبصورت ہونا ہے، اور غیر متولدہ کی مثال رنگ و سلائی ہے، زیادتی منفصلہ متولدہ کی مثال اولاد اور پھل ہے اور غیر متولدہ کی مثال اجرت ہے[1]۔

ج- کنز:

۶- "کنز" "کنز" کا مصدر ہے، یہ بھی ایسے مال کا نام ہے جو کسی برتن میں محفوظ کر دیا گیا ہو، ایک قول یہ ہے کہ کنز مال مدفون کو کہتے ہیں، عرب والے ہر بڑی مقدار والی قابل تنافس چیز کو کنز کہتے ہیں اور اس کا اطلاق مال مخزون محفوظ پر ہوتا ہے۔ اسی مفہوم میں یہ فرمان باری ہے: "والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم"[2] (اور جو لوگ سونا اور چاندی جمع کر کر کے رکھتے ہیں اور اس کو خرچ نہیں کرتے اللہ کی راہ میں آپ انہیں ایک دردناک عذاب کی خوشخبری سنا دیجئے)، اور حدیث پاک میں ہے: "كل مال لا تؤدى زكاته فهو كنز" (جس مال کی زکاۃ ادا نہ کی جائے وہ کنز ہے)[3]، لہذا "کنز" "انماء" کی ضد ہے۔

ھ- تعطیل:

۷- تعطیل کا معنی تفریغ (خالی کرنا) ہے، معطل کا معنی غیر آباد زمین ہے اور "إبل معطلة" ایسے اونٹ کو کہتے ہیں جس کا کوئی چرواہا اور

---

(1) حدیث: "أطيب ما أكل الرجل..." کی روایت ابن ماجہ (۲/۷۶۸ - ۷۶۹) نے کی ہے، حضرت ابوحاتم و ابوزرعہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ فیض القدیر للمناوی (۲/۴۲۵ طبع مکتبہ تجاریہ) میں ہے۔

(2) تاج العروس، المصباح المنیر، الاختیار ۳/۱۷۲۔

(1) لسان العرب، الفروق فی اللغة رص ۱۷۳ طبع دار الآفاق الجدیدہ، ابن عابدین ۳/۲۸۳، ۳۷۰، منتہی الارادات ۲/۳۰۵، ۳۰۶، المہذب ۱/۳۷۷، منح الجلیل ۳/۵۲۶۔

(2) سورۂ توبہ/۳۴۔

(3) لسان العرب، المصباح المنیر، النظم المستعذب بہامش المہذب ۱/۱۴۳۔ حدیث: "كل مال لا تؤدى زكاته فهو كنز" کو بیہقی نے اپنی سنن میں کتاب الزکاۃ (۴/۸۲) میں موقوفاً روایت کیا ہے اور کہا: یہی صحیح ہے، پھر لکھا کہ یہ روایت مرفوعاً بھی منقول ہے اور کہا: لیکن یہ محفوظ نہیں، اور سیوطی نے بھی فیض القدیر (۵/۲۹) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

نگراں نہ ہو، اور عطل الدار کا معنی ہے: اس نے گھر کو خالی کیا، اور تعطل الرجل کا معنی ہے: بے کار رہنا۔ تحجیر کہتے ہیں: جو کسی زمین کو گھیر لے اور آباد نہ کرے تو اس سے کہا جائے گا کہ اسے آباد کرو یا اپنا قبضہ ہٹاؤ، پھر اگر وہ مسلسل غیر آباد و معطل رہے تو جو بھی اس کو آباد کر لے گا وہ اس کا زیادہ حق دار ہوگا[1]، اس لئے کہ حضرت عمر کا قول ہے: "من تحجر أرضا فعطلها ثلاث سنين فجاء قوم فعمروها فهم أحق بها" (جو کسی زمین کو گھیر لے، اور اس کو تین سال تک معطل رکھے پھر دوسرے لوگ آکر اس کو آباد کریں تو وہی لوگ اس کے زیادہ حق دار رہیں گے[2])۔

لہذا تعطیل بھی انماء کی ضد ہے۔

ز- قنیہ:

۸- قنیہ (قاف کے زیر اور اس کے پیش کے ساتھ) کا معنی ہے: کمائی، کہا جاتا ہے: اقتنيته: میں نے اس کو کمایا، حاصل کیا، اور کہا جاتا ہے: اقتنيته یعنی میں نے اسے اپنی ذات کے لئے مقرر کر دیا ہے، تجارت کے لئے نہیں۔ اور قنیہ کا معنی امساک (ذخیرہ) ہے۔ "المغرب" میں ہے: قنیہ اس مال کو کہتے ہیں جسے انسان اپنے پاس روک کر ذخیرہ کر لے، اور اس سے تولد و تجارت کے لئے اس کو نہ بیچے۔

قنیہ یعنی ملکیت کے لئے رکھی گئی چیز اور تجارت کے لئے رکھی گئی چیز کے درمیان زکاۃ کے واجب ہونے کے مسئلہ میں فقہاء فرق کرتے ہیں[1]۔

تو قنیہ بھی مال کو افزائش سے معطل کرتا ہے۔

ح- ادخار:

۹- ادخار کسی چیز کو بوقت ضرورت استعمال کے لئے تیار کرنا اور اس کو روک لینا ہے۔ حدیث میں ہے: "**كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فامسكوا ما بدا لكم**"[2] (میں نے تمہیں قربانی کے گوشت کو تین دنوں سے زائد ذخیرہ کرنے سے روکا تھا، اب تم کو اجازت ہے کہ جب تک جی چاہے روک رکھو)۔

تو ادخار کی صورت میں بھی مال انماء سے معطل رہتا ہے۔

## اول

## إنماء بمعنی زیادتی مال

### مال کے إنماء کا حکم:

تمہید:

۱۰- مال کے اعتبار سے انسان کی حیثیت یا تو یہ ہوگی کہ وہ مال کی ذات کا اور اس میں تصرف کرنے دونوں کا مالک ہوگا، مثلاً وہ چیز جو انسان کی ملکیت میں خرید یا ہبہ یا وراثت کے ذریعہ ہو اور اس کے قبضہ میں ہو، اور وہ اس میں تصرف کرنے کا اہل ہو، یا انسان صرف اس مال کی ذات کا مالک ہوگا، اس میں تصرف کرنے کا اختیار اس کو نہ ہوگا

---

(۱) لسان العرب، المغنی ۵/ ۵۷۰۔

(۲) حضرت عمر کا اثر کتاب الخراج لابی یوسف (ص ۶۸، طبع سلفیہ) میں ان الفاظ کے ساتھ ہے: "**من كانت له أرض ثم تركها ثلاث سنين فلم يعمرها فعمرها قوم آخرون فهم أحق بها**" (جس کے پاس زمین ہو پھر وہ اسے تین سال تک چھوڑ دے آباد نہ کرے پھر دوسرے لوگ اسے آباد کر دیں تو وہ اس زمین کے زیادہ حقدار ہوں گے)، ابن حجر نے کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں (الدرایہ ص ۲۴۵)۔

(۱) لسان العرب، الزاہر رص ۱۵۸، ۳۰۳، المہذب ۱/ ۱۶۶، المغنی ۳/ ۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۳۱۔

(۲) المصباح المنیر، المہذب ۱/ ۲۴۳، مجمع الزوائد ۱/ ۸۸، حدیث: "**كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فامسكوا ما بدا لكم**" کی روایت مسلم (کتاب الاضاحی ۳/ ۱۵۶۳، ۷/ ۱۵۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مثلاً محجور علیہ (جس پر شرعاً پابندی عائد ہو) یا صرف تصرف کا مالک ہوگا، مال کی ذات کا مالک نہ ہوگا مثلاً ولی، وصی، وکیل، وقف کا نگراں، قاضی اور بیت المال کے تحت آنے والے اموال کے تعلق سے بادشاہ، یا نہ مال کی ذات کا مالک ہوگا اور نہ اس میں تصرف کرنے کا بااختیار ہوگا مثلاً غاصب، فضولی، مرتہن، مودع اور مدت اعلان تعریف کے دوران لقطہ اٹھانے والا۔

## مال کی ذات اور اس میں تصرف کے مالک کے تعلق سے إنماء کا حکم:

### اس کی مشروعیت:

۱۱ - انسان جس مال کی ذات اور اس میں تصرف کا مالک ہے اس کے لئے اس کا نماء شرعاً جائز ہے، اس کے جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیع و تجارت کو حج کے موسم میں بھی جائز قرار دیا ہے، اور بیع مال کے إنماء کا وسیلہ ہے جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں[1]۔

فرمان باری ہے: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا"[2] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)۔ "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ"[3] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق طور پر نہ کھاؤ، ہاں البتہ کوئی تجارت باہمی رضامندی سے ہو)۔ "وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ"[4] (اور بعض سفر میں گے

(۱) البدائع ۶/ ۵۸ طبع الجمالیہ۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔
(۳) سورۂ نساء/ ۲۹۔
(۴) سورۂ مزمل/ ۲۰۔

ملک میں اللہ کی روزی کی تلاش میں)، نیز فرمایا: "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِّنْ رَّبِّكُمْ"[1] (تمہیں اس باب میں کوئی مضائقہ نہیں کہ تم اپنے پروردگار کے ہاں سے تلاش معاش کرو)[2]۔

نیز روایت میں ہے: "أن النبيﷺ "دفع إلى عروة البارقي دينارا ليشتري له شاة فاشترى شاتين فباع إحداهما بدينار وأتى النبيﷺ بشاة و دينار فدعا له بالبركة" (حضور ﷺ نے ایک بکری خریدنے کے لئے عروہ بارقی کو ایک دینار دیا، انہوں نے اس سے دو بکریاں خریدیں پھر ایک کو ایک دینار میں فروخت کردیا، اور ایک بکری اور ایک دینار حضور ﷺ کی خدمت میں لائے تو حضور ﷺ نے ان کے لئے برکت کی دعا فرمائی)[3]۔ نیز فرمان نبوی ہے: "التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء"[4] (سچا، امانت دار

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۸۔
(۲) قرطبی ۲/ ۴۱۳ طبع دار الکتب، احکام القرآن للجصاص ۲/ ۲۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع بہیہ، المہذب ۱/ ۲۴۳ طبع دار المعرفہ بیروت، المغنی ۳/ ۵۶۰ طبع مکتبۃ الریاض، الاختیار ۳/ ۱۹ طبع بیروت، المغنی ۳/ ۵۶۰، الاختیار ۳/ ۱۶۰، ۱۶۲، منتہی الارادات ۳/ ۱۰، ۲۱۱ طبع دار الفکر المہذب ۱/ ۳۶۲۔
(۳) حدیث عروہ بارقی کی روایت بخاری (کتاب المناقب ۶/ ۶۳۲/ ۳۶۴۲ طبع السلفیہ)، اور ابوداؤد (کتاب البیوع ۳/ ۶۷۷/ ۳۳۸۴ طبع الدعاس) نے کی ہے الفاظ ابوداؤد کے ہیں۔
(۴) حدیث: "التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء" کی روایت ترمذی (کتاب البیوع ۳/ ۵۱۵/ ۲۰۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے اس کو حسن کہا ہے، حاکم (۲/ ۶ طبع دار الکتاب العربی) نے اسے بطریق حسن بصری عن ابی سعید روایت کیا ہے، حسن بصری کا حضرت ابوسعید سے سماع نہیں جیسا کہ علائی نے جامع التحصیل (ص/ ۱۹۲) میں لکھا ہے، لہذا حدیث منقطع ہے، مناوی نے کہا اس کے شواہد دارقطنی میں ہیں (فیض القدیر ۳/ ۲۷۸)۔

تاکہ انبیاء، صدیقین اور شہداء کے ساتھ ہوگا)۔ اسی طرح فرمان نبوی ہے: "الجالب مرزوق و المحتکر محروم (أو ملعون)" (جالب (سامان باہر سے لانے والا) کو رزق دیا جاتا ہے، اور محتکر (ذخیرہ اندوز) محروم یا ملعون ہے)[1]۔ نیز فرمان نبوی ہے: "لا یغرس مسلم غرسا ولا یزرع زرعا فیأکل منه إنسان ولا دابة ولا شیء إلا کانت له صدقة" (جو مسلمان درخت لگائے یا کھیت لگائے، پھر اس میں سے کوئی آدمی یا چوپایہ یا کوئی اور کھائے تو اس کو صدقہ کا ثواب ملے گا)[2]، نیز فرمایا: "نعم المال الصالح للرجل الصالح"[3] (کیا خوب ہے پاکیزہ مال نیک آدمی کے لئے)۔

اس مقصد (إنماء) کو حاصل کرنے کے لئے شریعت نے طرح طرح کے معاملات مثلاً شرکت کو مباح قرار دیا۔ صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ انہوں نے یتیم کا مال مضاربت کے طور پر دیا، نیز بعثت نبوی کے بعد لوگ شرکت و مضاربت کا معاملہ کرتے رہے، آپ علیہ السلام نے ان کو برقرار رکھا، ان پر نکیر نہیں فرمائی[4]۔

(1) حدیث: "الجالب مرزوق والمحتکر محروم (أو ملعون)" کی روایت ابن ماجہ نے (اپنی سنن ۲/۷۲۸، ۲۱۵۳) کے "التجارات" میں کی ہے۔ زوائد میں ہے: اس کی اسناد میں علی بن زید ابن جدعان ہیں جو ضعیف ہیں۔ اور حافظ ابن حجر نے اس کو تلخیص الحبیر (۳/۱۳ طبع مکتبہ اثریہ) میں ضعیف کہا ہے۔

(۲) حدیث: "لا یغرس مسلم غرسا ولا یزرع زرعا فیأکل منه إنسان ولا دابة ولا شیء إلا کانت له صدقة" کی روایت مسلم (کتاب المساقاۃ ۳/۱۱۸۸، ۱۵۵۲ طبع الحلبی) اور بغوی (شرح السنہ ۶/۱۴۰، ۱۴۹۵ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۳/۵۱۰، الاختیار ۳/۱۹۰، ۱۷۲، المہذب ۱/۳۶۴۔ حدیث: "نعم المال الصالح للرجل الصالح" کی روایت احمد نے اپنی مسند (۴/۱۹۷، ۲۰۲) میں بروایت حضرت عمرو بن العاص طبع المکتب الاسلامی کی ہے۔

(۴) الدر مع ۶/۵۸، ۷۹، المغنی ۵/۲۶، المہذب ۱/۳۹۱، منح الجلیل ۳/۲۸۰ طبع النجاح لیبیا، الاختیار ۳/۱۱، ۱۹، المغنی لابن قدامہ ۳/۲۰۹۔

## مشروعیت کی حکمت:

۱۲ - انسان کے لئے اپنے مال کے تحفظ کی خاطر اس کی افزائش اور انماء کو مشروع قرار دیا گیا ہے، دونوں میں اس کا ذاتی اور اجتماعی مفاد ہے۔ مال کا تحفظ شریعت کے مقاصد میں سے ایک اہم مقصد ہے، اسی لئے بے وقوفوں کو تصرف سے روک دیا گیا تاکہ مال کو ضائع نہ کریں۔ مال کے تحفظ کا ایک ذریعہ تجارت یا زراعت یا صنعت وغیرہ کے ذریعہ اس کو بڑھانا ہے۔ اسی سے شرکت کے جواز ہونے کی حکمت بیان کرتے ہوئے فقہاء کہتے ہیں: شرکت کا مقصد تجارت کے ذریعہ مال کو بڑھانا ہے، چونکہ مال میں اضافہ تجارت کے ذریعہ ہوتا ہے، تجارت کے بارے میں لوگوں کی صلاحیتیں الگ الگ ہوتی ہیں، کچھ لوگ دوسروں کے مقابلہ میں اس کے بڑے ماہر ہوتے ہیں، اسی لئے شرکت کو جائز قرار دیا گیا تاکہ مال کے بڑھانے کا مقصد پورا ہو اور لوگوں کو مال بڑھانے کی ضرورت تو ہے ہی، لہذا ان معاملات کی مشروعیت بندوں کے مفاد میں ہے۔

"مضاربت" کے بارے میں فقہاء کہتے ہیں: ضرورت اس کی متقاضی ہے، چونکہ لوگوں کو اپنے اموال میں تصرف کرنے اور تجارت کے ذریعہ ان کو بڑھانے کی ضرورت ہے، لہذا یہ مفاد عامہ میں سے ہے، چونکہ ذاتی طور پر ہر آدمی اس کی قدرت نہیں رکھتا اس سے نیابت کی ضرورت پڑتی ہے[1]۔

## انسان کی نیت کے اعتبار سے مال کا انماء:

۱۳ - انماء، اکتساب یعنی مالی کی ایک شکل ہے، مقصد کے لحاظ سے اس کا حکم الگ الگ ہے:

(۱) منح الجلیل ۳/۱۴۳، البدائع ۶/۵۸، ۹۰، الہدایہ ۳/۲۰۲ طبع المکتبہ الاسلامی، المغنی ۵/۲۶، ۲۷۔

ہے اس کو چاہئے کہ اس کے مال میں تجارت کرے، اسے چھوڑ نہ دے کہ صدقہ اسے ختم کردے)۔

ب- صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ انہوں نے یتیم کا مال مضاربت کے طور پر دیا مثلاً حضرت عمر، عثمان، علی اور عبد اللہ بن مسعود۔

ج- روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عروہ بارقی کو ایک دینار ایک بکری خریدنے کے لیے دیا، انہوں نے دو بکریاں خریدیں، ایک بکری ایک دینار میں فروخت کردی، اور ایک بکری اور ایک دینار خدمت نبوی میں لے کر آئے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے لیے برکت کی دعا فرمائی[1]۔

د- امام بیت المال کے اموال کی سرمایہ کاری اور اصلاح کرسکتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ وعبید اللہ صاحب زادگان حضرت عمر بن الخطاب نے حضرت ابو موسی اشعری سے (جو بصرہ کے گورنر تھے) بیت المال کا مال لیا کہ اس سے کوئی چیز خریدیں گے، اور نفع اٹھائیں گے، پھر اصل مال امیر المومنین حضرت عمر بن الخطاب کے حوالہ کردیں گے۔ معاملہ حضرت عمر کے پاس آیا تو انہوں نے اس کو قبول کرنے سے انکار کردیا، اور مال کو مضاربت بنادیا، آدھا نفع بیت المال میں رکھا، اور آدھا ان دونوں کے حوالہ کردیا[2]۔

ھ- روایت میں آیا ہے کہ صدقہ کے اونٹ اگر دبلے ہوتے تو حضرت ابو بکر ان کو "ربذہ" اور اس کے اطراف میں چرانے کے لئے روانہ کردیتے تھے[3]۔

- اس کی سند میں محدثین نے کلام کیا ہے اس لئے کہ مثنی بن صباح حدیث میں ضعیف ہیں۔

(۱) حدیث عروہ بارقی کی تخریج فقرہ نمبر ۱۱ میں گذرچکی ہے۔

(۲) حضرت عمر بن الخطاب کے اثر کی روایت امام مالک نے اپنی مؤطا (۱۴۹/۵ مع شرح منتقی طبع دار الکتاب العربی) میں کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱۴۱/۳، ۵۴، ۵۵، ۵۵، ۵۰۵ طبع سوم بولاق، فتح الجلیل ۶۶۱/۳، الحطاب ۲۹۴/۴، ۳۵۷/۵، ۳۸/۶ طبع دار الفکر، الهدایہ

## اس شخص کے "اِنماء" کا حکم جو مالک ہونے کے باوجود تصرف کا حق نہ رکھتا ہو:

جو مال کی ذات کا مالک ہو اور تصرف کا مالک نہ ہو مثلاً سفیہ غیر حنفیہ کے نزدیک اور مثلاً صغیر اور مجنون، ان کو مال میں تصرف سے روک دیا جاتا ہے۔ اس پابندی کا مقصد ان کے مال کا تحفظ ہے اور اس کی دلیل فرمان باری ہے: "وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا"[1] (اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو جس کو اللہ نے تمہارے لئے مایۂ زندگی بنایا ہے)۔ اس آیت کریمہ میں اموال کی نسبت اولیاء کی طرف اس وجہ سے کی گئی ہے کہ وہ ان اموال کے منتظم ہیں، نیز اللہ تعالی نے یتیموں کو آزمانے اور جب تک ہوشیاری محسوس نہ ہوجائے، ان کے اموال ان کے حوالہ نہ کرنے کا حکم دیا ہے، فرمان باری ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"[2] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالے ان کا مال کردو)۔

حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: "فإن آنستم منهم رشداً" سے مراد مال کے بارے میں ان کی صلاحیت ہے، لہذا یہ پابندی ان کی خیر خواہی میں ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ بیع وشراء کے جو معاملات وہ کریں گے ان کی وجہ سے مال ضائع ہوجائے۔

البتہ اگر ولی صغیر ممیز کو اجازت دے دے تو اجازت کی وجہ سے اس کا تصرف جائز ہے، لیکن صغیر غیر ممیز اور مجنون کا تصرف جائز نہیں،

= ۱۳۶/۳، الحطاب ۳۳۵/۱، ۳۴۲، المغنی (الإرادات ۵۰۳/۲، ۵۰۵، ۲۹۳/۲، البدائع ۹/۶، کنز العمال ۶۱۷/۵، مغنی المحتاج ۳۰۴/۲ طبع مصطفی الحلبی۔

(۱) سورۂ نساء ر ۵۔

(۲) سورۂ نساء ر ۶۔

کو کوئی اجازت دے دے[1]۔

## اس شخص کے "إنماء" کا حکم جو نہ مالک ہو اور نہ تصرف کا حق رکھتا ہو:

۱۵ - جو شخص مال کی ذات یا اس میں تصرف کا مالک نہ ہو البتہ مال پر اس کا قبضہ ہو خواہ یہ قبضہ امانت کا ہو جیسے مودَع، یا ظالمانہ قبضہ ہو مثلاً غاصب کا قبضہ اس کے لیے إنماء جائز نہیں، کیونکہ اصل یہ ہے کہ دوسرے کی ملکیت میں اس کے مالک کی اجازت کے بغیر تصرف جائز نہیں ہے۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "غصب"، "ودیعت" کی اصطلاحات۔

## إنماء کے جائز و ناجائز وسائل:

۱۶ - گذر چکا ہے کہ درحقیقت مال کا إنماء جائز ہے، تاہم إنماء کے لیے صرف جائز وسائل اختیار کرنا واجب ہے مثلاً تجارت، زراعت، اور صنعت کاری ان تمام شرعی قواعد وشرائط کی رعایت کے ساتھ جن کو فقہاء تصرفات کے لئے جو إنماء کا ذریعہ ہیں، ذکر کرتے ہیں مثلاً بیع، شرکت، مضاربت، مساقات اور وکالت۔

اس کا مقصد یہ ہے کہ یہ عقود قطعی طور پر صحیح ہوں، اور نفع کسی حرام کے شبہ سے پاک رہے۔ (دیکھئے: "بیع"، "شرکت"، "مضاربت" وغیرہ کی اصطلاحات)۔

اسی وجہ سے ناجائز طریقہ پر مال کا إنماء حرام ہے مثلاً سود، جوا اور شراب کی تجارت وغیرہ[1]، اس لیے کہ فرمان باری ہے: وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا[2] (حالانکہ اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے)، اور حضور ﷺ نے شراب کے بارے میں فرمایا: "لعن اللّٰه شاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها"[3] (اللہ کی لعنت ہے شراب پینے والے پلانے والے اور اس کے بیچنے اور خریدنے والے پر)، نیز فرمان نبوی ہے: "إن اللّٰه ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام"[4] (اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی بیع حرام کردی ہے)۔

## إنماء سے متعلق احکام:

۱۷ - مال جو اپنے مالک کے قبضہ میں ہو، یا تصرف کرنے والے کے قبضہ میں یا امانت ہو یا غصب ہو کر بڑھ جائے، خواہ فطری طور پر بڑھے یا کسی عمل کے نتیجہ میں، اس مال اضافہ شدہ کے احکام مقامات کے اعتبار سے الگ الگ ہیں۔

ان کی تفصیلات کے لئے اصطلاح: "زیادة" دیکھی جائے[5]۔

---

(1) الحطاب ۶/ ۳۴۶، ۳۴۷ طبع النجاح لیبیا، المہذب ۱/ ۳۳۵، ۳۳۸، ۳۹۶، الاختیار ۳/ ۹۳، ۱۰۰، منتہی الإرادات ۲/ ۲۸۹، ۲۹۶، مغنی المحتاج ۲/ ۹۹، ۱۶۵، ۱۷۰، ابن عابدین ۴/ ۵۰۳، ۵۰۴/ ۱۳، الدسوقی ۳/ ۲۹۴ طبع دار الفکر۔

(1) کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۳۳۲ طبع مصطفی الحلبی، المہذب ۱/ ۳۷۳، جامع الاصول ۱۰/ ۵۶۵ طبع الملاح۔

(2) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(3) حدیث: "لعن اللّٰه الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها، وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه" کی روایت ابوداؤد نے اپنی سنن (الأشربة ۴/ ۸۲/ ۳۶۷۴ طبع دعاس) میں، اور ابن ماجہ (الأشربة ۲/ ۱۱۲۱) نے کی ہے حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۴/ ۷۳) میں کہا اس کو ترمذی وابن ماجہ نے روایت کیا ہے اس کے راوی ثقہ ہیں۔

(4) حدیث: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام" کی روایت بخاری (کتاب البیوع ۴/ ۴۲۴/ ۲۲۳۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (کتاب المساقاة ۳/ ۱۲۰۷/ ۱۵۸۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(5) بدائع الصنائع ۷/ ۱۱ طبع اول شرکۃ المطبوعات العلمیہ، البحر الرائق ۶/ ۳۴۹، الہدایہ ۴/ ۱۵۵، الاختیار ۳/ ۶۳، المغنی ۲/ ۵۷۷، ۶۳۵، ۶۳۶، ۵، ۲۶۰۔

دوم

**إنماء (بمعنی تیر لگنے کے بعد شکار کا غائب ہونا)**

۱۸- تیر لگنے کے بعد شکار کے نگاہ سے اوجھل ہونے کے مفہوم کی تعبیر لفظ إنماء سے کرنا حضرت ابن عباسؓ کی طرف منسوب ہے، فقہاء عموماً اس لفظ کو استعمال نہیں کرتے، ہاں اس مسئلہ کو لکھ کر استدلال میں حضرت ابن عباس کے اس قول کو ذکر کرتے ہیں۔

بدائع الصنائع میں ہے: اگر شکار کو تیر مارے اور وہ اس کی نگاہ سے اوجھل ہوجائے، شکاری اس کی تلاش چھوڑ دے پھر اس کو مل جائے تو اسے کھایا نہیں جائے گا، اور اگر نگاہ سے اوجھل نہ ہوا ہو، یا نگاہ سے اوجھل ہوگیا لیکن شکاری اس کی تلاش سے ہٹا نہیں بلکہ تلاش کرتا رہا یہاں تک کہ مل گیا تو استحساناً حلال ہوگا، جب کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ حلال نہ ہو، اور حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ ان سے جب اس مسئلہ کے متعلق دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: کل ما اصمیت ودع ما انمیت[1]۔

امام ابو یوسف نے فرمایا: إصماء سے مراد جو نگاہ میں رہے، اور إنماء سے مراد جو چھپ جائے۔ اور ہشام نے کہا: إنماء سے مراد جو تیر کی نگاہ سے چھپ جائے، لیکن طلب وتلاش کو نگاہ کے قائم مقام ضرورتاً کر دیا گیا ہے، اور عدم طلب کی صورت میں کوئی ضرورت نہیں ہے[2]۔

ابن قدامہ کی "المغنی" میں ہے: اگر شکار کو تیر مارے اور وہ اس کی نگاہ سے اوجھل ہوجائے، پھر اس کو مردہ ملے، جس میں اس کا تیر ہو، اس تیر کے علاوہ اس میں کوئی دوسرا اثر نہ ہو تو اس کا کھانا حلال ہے، یہی امام احمد سے مشہور روایت ہے، اسی طرح اگر اپنے کتے کو شکار پر چھوڑے، وہ نگاہ سے اوجھل ہوجائے پھر اس کو مردہ پائے، کتا بھی اس کے ساتھ ہو تو اس کا کھانا حلال ہے اور امام احمد سے ایک روایت ہے کہ اگر دن میں اوجھل ہو تو کوئی حرج نہیں، اگر رات میں اوجھل ہو تو اس کو نہ کھائے۔ امام احمد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر طویل مدت تک اوجھل رہے تو مباح نہیں اور اگر تھوڑی دیر اوجھل رہے تو مباح ہے، اس لئے کہ ان سے کہا گیا: اگر ایک دن اوجھل رہے؟ تو فرمایا: ایک دن بہت ہے۔ اس کی وجہ حضرت ابن عباس کا یہ قول ہے کہ اگر شکار کو تیر مارو اور اس جگہ وہ دم توڑ دے تو کھاؤ، اور اگر تیر مارو پھر اسی دن یا اسی رات تم نے اس کو اپنے لگے ہوئے تیر کے ساتھ پالیا تو اس کو کھاؤ، اور اگر تیر مارے ہوئے ایک رات گذر جائے تو نہ کھاؤ؛ کیونکہ اس کے بعد اس میں کیا کچھ ہوا، تمہیں معلوم نہیں[3]۔ امام شافعی کے دو قول ہیں، اس لئے کہ حضرت ابن عباس نے فرمایا: "کل ما اصمیت، وما انمیت فلا تاکل"۔

حکم نے کہا: اصماء بمعنی اقعاص ہے یعنی فوراً مر جائے، اور إنماء یہ ہے کہ تم سے اوجھل ہوجائے، یعنی فوراً نہ مرے[4]۔

موضوع کی تفصیل اصطلاح "صید" کے تحت دیکھی جا سکتی ہے۔

---

= منتہی الارادات ۳/ ۲۸۷، مغنی المحتاج ۱/ ۳۸۰، ۳۹۸، ۲/ ۳۴۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۱۸، ۲۲۸۔

[1] حضرت ابن عباسؓ کے اثر کی تخریج فقرہ ۱ کے تحت گذر چکی ہے۔

[2] بدائع الصنائع ۵/ ۵۹۔

[3] حضرت ابن عباسؓ کے اثر کی تخریج فقرہ ۱۳ کے تحت گذر چکی ہے۔

[4] المغنی ۸/ ۵۵۳، ۵۵۴۔

# اُنموذج

## تعریف:

۱- اُنموذج کے چند معانی ہیں مثلاً: جس سے کسی چیز کا وصف معلوم ہو جیسے کوئی دوسرے کو گیہوں کے ڈھیر سے مثلاً ایک صاع دکھادے اور اس ڈھیر کو اس لحاظ سے فروخت کرے کہ وہ ڈھیر اس صاع کی جنس سے ہے، اس کو نموذج بھی کہتے ہیں، صغانی نے کہا: نموذج: کسی چیز کی وہ مثال ہے جس کے مطابق کام کیا جائے، یہ معرب ہے ( )۔

## متعلقہ الفاظ:

### الف- برنامج:

۲- برنامج کا معنی: حساب کا جامع کاغذ ہے۔ یہ "برنامہ" کا معرب ہے [۲]۔

"المغرب" میں ہے: وہ کاغذ (کیش میمو) ہے جس میں ایک شخص کی طرف سے دوسرے کی طرف بھیجے گئے کپڑوں اور سامان کی تعداد اور ان کی نوعیت درج ہوتی ہے، لہذا برنامج وہ کاغذ ہے جس میں ارسال کردہ چیز کی مقدار درج ہوتی ہے، اسی مفہوم میں دلال کا یہ قول ہے: اس لائے ہوئے سامان کا وزن برنامج (کیش میمو) میں اتنا ہے [۱]۔

فقہاء مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ برنامج اس دستاویز کو کہتے ہیں جس میں کارٹون میں موجود فروخت شدہ کپڑوں کی صفت درج ہوتی ہے [۲] تفصیل کے لیے دیکھئے: اصطلاح "برنامج"۔

### ب- رقم:

۳- رقم: رقمت الشیء سے ماخوذ ہے، یعنی تحریر وغیرہ کے ذریعہ کوئی ایسی علامت بنا دینا جو اس کو دوسرے سے ممتاز و الگ کردے [۳] حنفیہ نے اس کی تفسیر "بیع بالرقم" کے بارے میں اپنے اس قول سے کی ہے کہ رقم: ایسی علامت ہے جس کے ذریعہ اس ثمن کی مقدار کا علم ہوتا ہے جس پر بیع ہوتی ہے [۴]۔

حنابلہ نے کہا: وہ کپڑے پر درج قیمت ہے [۵]۔ یہ دوسرے کے مقابلہ زیادہ واضح ہے۔

تفصیل کے لیے دیکھئے: "البیع بالرقم"۔

## اجمالی حکم:

۴- حنفیہ نے کتاب البیوع میں لکھا ہے کہ بیع ایجاب وقبول سے منعقد ہو جاتی ہے، بشرطیکہ عاقدین کے لئے مبیع کی ایسی معرفت ہو

---

( ) المصباح المنیر ۲/ ۲۹۷، کشاف القناع عن متن الاقناع ۳/ ۱۶۳ طبع مطبعہ النصر الحدیثہ، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۶، منہاج الطالبین ۲/ ۱۶۵۔

(۲) تاج العروس مادۂ "برنامج"، اور اس میں ہے کہ یہ لفظ باء و میم کے فتحہ کے ساتھ ہے، ایک قول میم کے کسرہ کا اور تیسرا قول ان دونوں کے کسرہ کا ہے۔

(۱) المغرب مادہ "برنامج"۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۱، اس مصنف نے ذکر حسب صراحت اس کی تعریف میں یہ لکھا ہے: "أنه الدفتر المكتوب فيه صفة ما في "العدل" من الثياب المبيعة"، عدل سے مراد وعاء (ظرف) ہے۔

(۳) المصباح المنیر مادہ "رقم"۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۹۔

(۵) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۰۷ طبع الریاض، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۰۔

علم ہو جانا ضروری ہے جس سے جہالت جو نزاع کا باعث بنتی ہے، ختم ہو جائے۔

چنانچہ اگر مبیع حاضر ہو تو اس کی طرف اشارہ کافی ہے اس لیے کہ یہ اشارہ تعارف کا متقاضی اور نزاع کو ختم کرنے والا ہے، اور اگر مبیع غائب ہو اور نمونہ کے ذریعہ جانی جا سکتی ہو مثلاً کیلی، وزنی، اور قریب قریب یکساں عددی چیز تو نمونہ کو دیکھنا سب کو دیکھنے کی طرح ہے، ہاں اگر مختلف ہو تو مشتری کو خیار عیب حاصل ہوگا یا پسندیدہ وصف کے فوت ہونے کا خیار حاصل ہوگا اور اگر ایسی چیز ہو جو نمونہ سے جانی نہیں جا سکتی مثلاً کپڑے اور جانور تو تمام اوصاف کا ذکر کیا جائے گا تاکہ نزاع کا خاتمہ ہو، اور اس کو خیار رؤیت حاصل ہوگا۔

اسی طرح ثمن کی مقدار اور اس کی صفت کا جاننا بھی ضروری ہے اگر ذمہ میں واجب ہو تاکہ نزاع نہ رہے، اور اگر ثمن کو مطلق رکھا تو شہر میں زیادہ رائج نقد پر منعقد ہوگا، اور اگر اس کا تعامل نہ ہو تو لوگوں کے درمیان جو چیز معروف ہو اس کی طرف لوٹے گا۔ یہ کافی ہے کہ مشتری مبیع کا تھوڑا حصہ دیکھ لے جس سے علم حاصل ہو جائے، کیونکہ ساری مبیع کو دیکھنا شرط نہیں، اس لیے کہ یہ دشوار ہے مثلاً ڈھیر کا ظاہری اوپری حصہ جس کے افراد میں تفاوت نہیں ہوتا ہے[1]، لہٰذا اگر نمونہ ڈھیر کی مبیع کا پتہ بتائے جس سے جہالت ختم ہو جائے اور اس مبیع کے افراد میں تفاوت نہ ہوتا ہو اور ثمن معلوم ہو تو بیع درست ہے، ورنہ نہیں۔

یہی فقہاء کی رائے ہے، کیونکہ انہوں نے بیع کے انعقاد کے لیے یہ شرط رکھی ہے کہ عاقدین کو مبیع اور ثمن کے بارے میں ایسی معلومات ہوں جن سے جہالت ختم ہو جائے، اور یہ کہ بعض مبیع کو دیکھنا کافی ہے، اگر اس سے بقیہ کا علم ہو جائے اور وہ ایسی چیز ہو جس کے افراد میں بہت واضح فرق نہیں ہوتا ہو۔

شافعیہ نے یکساں افراد والے تمام مثلی نمونہ دکھانے کے بارے میں کہا: نمونہ کو دیکھنا باقی مبیع کو دیکھنے کی طرف سے کافی ہے، اور اس کے ذریعہ بیع جائز ہے۔ اور اگر بائع نمونہ پیش کر کے کہے: میں نے تم سے اس نوعیت کا اتنا بیچا تو بیع باطل ہے اس لئے کہ اس نے مال کی تعیین نہیں کی تاکہ بیع ہو اور نہ ہی علم کی شرط کی رعایت کی۔ اور یہ نمونہ سلم میں وصف کے قائم مقام نہیں ہو سکتا اس لئے کہ منضبط میں وصف کا بیان ہو تو اس کی طرف نزاع کے وقت رجوع کیا جا سکتا ہے۔ اگر ثمن کو معین کر دے اور اس کو بیان کر دے تو جائز ہے۔

حنابلہ نے کہا: نمونہ کے ذریعہ بیع درست نہیں، اگر عقد کے وقت مبیع کو دیکھا گیا ہو لیکن اگر اسی وقت اس کو دیکھ لیا جائے اور وہ اسی کے مثل ہو تو درست ہے[1]۔

(۱) حاشیہ در شرح المختار ۴ / ۵۵ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۴ / ۲۱، ۲۵، ۲۶۔

(۱) الشرح الکبیر ۳ / ۲۴، جواہر الاکلیل ۲ / ۲، ۱، حاشیہ عمیرہ علی شرح المحلی علی منہاج الطالبین ۲ / ۱۵۲ - ۱۵۳، ۱۶۱ - ۱۶۳، ۱۶۵، کشاف القناع ۳ / ۱۶۳ طبع بیروت۔

# إنہاء

تعریف:

۱- اِنہاء لغت میں: بتانا، خبر کرنا ہے، کہا جاتا ہے: انہیت الأمر إلی الحاکم یعنی حاکم کو بتا دیا۔ اور اتمام و انجاز کے معنی میں بھی آتا ہے، اگر عمل کو مکمل کر دے تو کہا جاتا ہے: أنہی العمل[1]۔

مالکیہ و شافعیہ نے اس کا استعمال اس معنی میں کیا ہے کہ قاضی دوسرے قاضی کے پاس اپنے فیصلہ کی خبر بھیجے تاکہ وہ اس کو نافذ کرے، یا فیصلہ سے پہلے کی کارروائی ہوتے مثلاً دعوے کی سماعت کی خبر دوسرے قاضی کے پاس بھیجے تاکہ وہ اس کی تکمیل کرے، اور یہ اطلاع رسانی زبانی رو برو ہو یا تحریر کی شکل میں یا دو گواہوں کے واسطے سے[2]۔ اس کی تفصیل اصطلاح "دعوی"، "قضاء" میں دیکھی جائے۔

رہا دوسرا معنی تو اس میں بھی فقہاء نے اس کو استعمال کیا ہے۔ دیکھئے: اصطلاح "إتمام"۔

(۱) الصحاح، المصباح المنیر، تہذیب الأسماء واللغات، المرجع لعبد اللہ العلایلی مادۂ "نہی"۔

(۲) شرح الزرقانی ۷/۱۵۰، ۱۵۱ طبع دار الفکر، تبصرۃ الحکام بہامش الفتاوی علیش ۲/۹۵، ۹۶، نہایۃ المحتاج ۸/۲۵۹ طبع مصطفی الحلبی، القلیوبی و عمیرہ ۴/۳۰۹۔

# اُنوثت

تعریف:

۱- اُنوثت: ذکورت کی ضد ہے اور اُنثی جیسا کہ صحاح اور دیگر کتب لغت میں ہے، مذکر کی ضد ہے، فرمان باری ہے: "یا أیہا الناس إنا خلقناکم من ذکر و أنثی"[1] (اے لوگو! ہم نے تم (سب) کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے) لفظ "اُنثی" کی جمع: إناث اور أناثی آتی ہے، کہا جاتا ہے: امرأۃ أنثی: کامل نسوانیت والی عورت۔

انثیین: دونوں خصیے[2]۔ دیکھئے "خصاء" کی اصطلاح۔

فقہاء اس کا استعمال اسی معنی میں کرتے ہیں۔

نیز فقہاء اعضاء اُنوثت کے علاوہ اُنوثت کی کچھ علامات اور نشانیاں ذکر کرتے ہیں، جو اس کو ذکورت سے ممتاز کرتی ہیں، یہ علامتیں یا تو حسی ہیں مثلاً حیض یا معنوی مثلاً طبیعتیں۔

اس کی تشریح اصطلاح "خنثی" میں ہے گی۔

متعلقہ الفاظ:

خنوثت:

۲- خنوثت: ذکورت اور اُنوثت کی درمیانی حالت ہے۔

(۱) سورۂ حجرات ۱۳۔

(۲) الصحاح ۱/۲۷۲، ۲۷۳ باب سوم فصل الالف، طبع دار الکتاب العربی، القاموس المحیط، المصباح المنیر مادۂ "انث"۔

کتب لغت میں ہے کہ خنثیٰ وہ ہے جس کے پاس مرد و عورت دونوں کے مخصوص اعضاء ہوں (۱)۔

اور فقہاء کے یہاں تو امام نووی نے کہا ہے: خنثیٰ کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کے پاس عورت کی شرمگاہ اور مرد کا عضو تناسل ہو، دوسری قسم وہ ہے جس کے پاس ان میں سے کوئی نہ ہو (۲)۔

تفصیل کے لیے دیکھئے: اصطلاح "خنثیٰ"۔

## احکامِ اُنوثت

### آدمی میں اُنوثت:

### اول: اُنوثت کے سبب ملی اعزاز:

عورت کے لئے اسلام کی عزت افزائی کی درج ذیل صورتیں ہیں:

### بچی کی ولادت کے وقت اس کا بہتر استقبال:

۳- اسلام سے قبل عربوں میں بچی کی پیدائش پر برا سلوک ہوتا تھا، بچی کی پیدائش پر عرب والے تنگ دل ہوتے، چہرے سیاہ پڑ جاتے، لوگوں سے چھپے پھرتے، کیونکہ بچی کی پیدائش ان کی نظر میں فقر یا عار کا باعث تھی، اسی وجہ سے اس کو زندہ درگور کر دیتے تھے، چنانچہ خادم یا جانور کا نفقہ جتنا ان پر گراں نہیں گزرتا، اس سے زیادہ بچی کا نفقہ گراں گزرتا تھا (۳)، اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اس سے روکا، اور اس بدترین فعل کی مذمت فرمائی اور بتایا کہ ایسا کرنے والے زبردست گھاٹے میں ہیں، فرمانِ باری ہے: "قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ" (۱) (بڑے ہی گھاٹے میں وہ لوگ آ گئے جنہوں نے اپنی اولاد کو قتل کر دیا ازراہ حماقت بغیر کسی بنیاد کے)۔

اسلام نے متنبہ کیا کہ وجود اور زندگی کا حق اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہر مرد اور عورت کے لیے عطیہ ہے، فرمانِ باری ہے: "يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ" (۲) (جس کو چاہتا ہے (اولاد) مادہ عنایت کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے (اولاد) نرینہ عنایت کرتا ہے)۔

ابن قیم الجوزیہ نے کہا: (۳) لڑکیوں کے مسئلہ کو جسے عرب اور جاہلیت والے مؤخر کرتے تھے یہاں تک کہ زندہ درگور کر دیتے تھے، اللہ نے اس کو مقدم رکھا، یعنی جو تمہارے نزدیک حقیر اور پس ماندہ تو ہے، ہمارے نزدیک ذکر میں مقدم ہے، مقصد یہ ہے کہ عورتوں سے عار محسوس کرنا اہل جاہلیت کی عادت ہے، جن کی اللہ تعالیٰ نے یوں مذمت فرمائی ہے: "وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ" (۴) (اور جب ان میں سے کسی کو بیٹی کی خوشخبری سنائی جاتی ہے تو اس کا چہرہ سیاہ پڑ جاتا ہے، اور وہ (دل میں) گھٹتا رہتا ہے، اس بری خبر پر وہ لوگوں سے چھپا چھپا پھرتا ہے آیا اس (مولود) کو ذلت کی حالت میں لئے رہے یا اسے مٹی میں گاڑ دے؟ ہائے کیسی بری تجویزیں یہ کرتے رہتے ہیں)۔

قتادہ کا قول جس کو طبری نے نقل کیا ہے یہ ہے کہ اللہ نے ان کے

---

(۱) المصباح المنیر مادۂ "خنث"، الصحاح، القاموس۔

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۲۴۱ طبع الحلبی، المغنی ۶/ ۲۵۳، الحموی علی ابن نجیم ۲/ ۱۶۶، ۱۶۷ طبع العامرہ۔

(۳) تفسیر طبری ۱۴/ ۱۲۳، ۱۵/ ۷۸ طبع مصطفی الحلبی۔

(۱) سورۂ انعام ۱۴۰۔

(۲) سورۂ شوریٰ ۴۹۔

(۳) تحفۃ المودود باحکام المولود ص ۱۱۔

(۴) سورۂ نحل ۵۹۔

بدترین عمل کی اطلاع دی ہے، اس کے برخلاف مومن کی شایان شان یہ ہے کہ وہ اللہ کی تقسیم سے راضی رہے، اللہ کا فیصلہ انسان کے لیے آپ اپنے فیصلے سے بہتر ہے، میری جان کی قسم! کیا معلوم کہ وہ اس کے لیے بہتر ہو، کیونکہ بہت سی لڑکیاں، گھر والوں کے حق میں لڑکے سے بہتر ہوتی ہیں، اللہ نے اس کی خبر اس لیے دی تاکہ تم اس سے بچو، اور اس پر گروہ عرب جاہلیت میں بعض تو ایسے بھی تھے کہ اپنے کتے کو پالتے اور اپنی بیٹی کو زندہ درگور کردیتے تھے (1)۔

اسلام میں یہ بھی نہیں کہ مسلمان بچی کو زندہ درگور کرنے سے گریز کرے بلکہ وہ مسلمان کو انسانیت کے اعلیٰ ترین مرتبہ پر لے جاتا ہے، اسلامی نقطہ نظر سے یہ غلط ہے کہ انسان بچیوں سے تنگ دل ہو اور ان کی ولادت پر کبیدگی اور دل شکنی کا اظہار کرے، بلکہ یہ حکم ہے کہ اس پر راضی و خوش ہو، اللہ کا شکر ادا کرے، صالح بن امام احمد نے کہا: امام احمد کے یہاں جب کوئی بچی پیدا ہوتی تو فرماتے: انبیاء بچیوں کے باپ ہوتے تھے، اور فرماتے: بچیوں کے فضائل میں جو کچھ آیا ہے وہ تمہیں معلوم ہے (2)۔

## بچی کا عقیقہ:

۴- نومولود کا عقیقہ سنت ہے، اور اس سنت ہونے میں لڑکا لڑکی برابر ہیں، جس طرح ولی لڑکے کی طرف سے ساتویں دن عقیقہ کرتا ہے، اسی طرح لڑکی کی طرف سے بھی عقیقہ کرتا ہے (3)، البتہ لڑکی کے عقیقہ میں ایک بکری اور لڑکے کے عقیقہ میں دو بکریاں ذبح کی جاتی ہیں، اس کا تفصیلی تذکرہ اصطلاح "عقیقہ" میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

(1) تفسیر طبری ۱۴/ ۱۲۳ طبع مصطفیٰ الحلبی۔

(2) تحفۃ المودود ص ۱۳۔

(3) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۲۴، المغنی ۸/ ۶۴۳۔

## لڑکی کا اچھا نام رکھنا:

۵- سنت یہ ہے کہ نومولود کا اچھا نام رکھے، اس میں لڑکی اور لڑکا برابر ہیں، جس طرح حضور ﷺ مردوں کے برے نام بدل کر اچھے نام رکھتے تھے، اسی طرح عورتوں کے برے نام بدل کر اچھے نام رکھتے تھے (1) چنانچہ بخاری و مسلم میں حضرت ابن عمر کی روایت ہے کہ حضرت عمر کی ایک لڑکی کو عاصیہ کہا جاتا تھا، حضور ﷺ نے اس کا نام جمیلہ رکھ دیا (2)۔

کنیت رکھنا پسندیدہ امر ہے، امام نووی کہتے ہیں: ادب یہ ہے کہ اہل فضل اور ان جیسے حضرات کو ان کی کنیت سے پکارا جائے، حضور ﷺ نے اپنے صاحب زادے القاسم کے نام پر اپنی کنیت ابو القاسم رکھی تھی۔

کنیت مرد کی طرح عورت کی بھی ہوتی ہے، امام نووی نے کہا: سنن ابو داؤد وغیرہ میں صحیح اسانید کے ساتھ حضرت عائشہ کی یہ روایت ہے کہ انہوں نے عرض کیا: "يا رسول الله كل صواحبي لهن كنى، قال: فاكتني بابنك عبدالله" (اے اللہ کے رسول! میری تمام سہیلیوں کی کنیتیں ہیں، تو حضور نے فرمایا: اپنے لڑکے عبداللہ کے نام پر کنیت رکھو)۔ راوی کہتے ہیں کہ مراد حضرت عبداللہ بن زبیر ہیں جو حضرت عائشہ کی ہمشیرہ اسماء بنت ابوبکر کے لڑکے ہیں، حضرت عائشہ کی کنیت ام عبداللہ تھی (3)۔

(1) ابن عابدین ۵/ ۲۶۸، تحفۃ المودود ص ۷۶، جامع الاصول لابن الاثیر ۱/ ۳۷۶۔

(2) حدیث: "أن ابنة لعمر يقال لها عاصية..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۸۷ طبع الحلبی) اور بخاری (الأدب المفرد ص ۲۸۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(3) ابن عابدین ۵/ ۲۶۸، الاذکار للنووی ص ۲۴۹ - ۲۵۳ طبع دار الملاح للطباعۃ والنشر۔

حدیث: "كني بابنك عبدالله" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۵۳ طبع

## میراث میں عورت کا حق:

۶- اللہ تعالیٰ نے میراث میں مرد کی طرح عورت کا حصہ بھی مقرر فرمایا ہے۔ لوگ دورِ جاہلیت میں عورتوں کو وراثت نہیں دیتے تھے۔ سعید بن جبیر اور قتادہ نے کہا: مشرکین مال خاص طور پر بڑے مردوں کو دیتے تھے، عورتوں اور بچوں کو وراثت میں کوئی حصہ نہیں دیتے تھے اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان نازل ہوا "لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا"[1] (مردوں کے لئے بھی اس چیز میں حصہ ہے جس کو والدین اور نزدیک قرابت دار چھوڑ جائیں اور عورتوں کے لئے بھی اس چیز میں حصہ ہے جس کو والدین اور نزدیک کے قرابت دار چھوڑ جائیں اس (متروکہ) میں سے تھوڑا ہو یا زیادہ (بہرحال) ایک حصہ قطعی ہے) یعنی اصل وراثت کے بارے میں خدائی احکام میں سب برابر ہیں، گو کہ ان میں ہر ایک کا حصہ الگ الگ ہے[2]۔

ماوردی نے اپنی تفسیر میں کہا ہے کہ اس آیت کی شانِ نزول یہ ہے کہ اہلِ جاہلیت صرف مردوں کو وراثت دیتے تھے، عورتوں کو نہیں، چنانچہ ابن جریج نے عکرمہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے: آیت "للرجال نصیب" ام کجہ، ان کی بیٹیوں، ثعلبہ اور اوس بن سوید[3] کے بارے میں نازل ہوئی، یہ لوگ انصاری تھے۔ ان دونوں میں سے ایک ام کجہ کا شوہر، دوسرا ان لڑکیوں کا چچا تھا۔ ام کجہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میرے شوہر کا وصال ہو گیا، انہوں نے مجھے اور اپنی بیٹی کو چھوڑا، اور ہمیں وراثت میں کچھ نہیں ملا، چچا نے کہا: اے اللہ کے رسول! اس کی اولاد گھوڑے پر سوار نہیں ہو سکتی، کسی کا بوجھ اٹھا نہیں سکتی، دشمن کو زک نہیں پہنچا سکتی، اس کے لیے کمایا جائے گا، خود کما نہیں سکتی۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی[1]۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ"[2] (اللہ تمہیں تمہاری اولاد (کی میراث) کے بارے میں حکم دیتا ہے کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصہ کے برابر ہے) کی شانِ نزول کے بارے میں حضرت جابر کی روایت ہے: "جاءت امرأة سعد بن الربيع إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله هاتان ابنتا سعد بن الربيع، قتل أبوهما معك في يوم أحد شهيدا، وإن عمهما أخذ مالهما فلم يدع لهما مالا، ولا ينكحان إلا ولهما مال، فقال: يقضي الله في ذلك، فنزلت آية الميراث، فأرسل رسول الله ﷺ إلى عمهما فقال: أعط ابنتي سعد الثلثين، وأمهما الثمن، وما بقي فهو لك"[3] (سعد بن ربیع کی بیوی نے خدمت نبوی ﷺ میں آکر عرض کیا: اے اللہ کے رسول! یہ دونوں سعد بن ربیع کی لڑکیاں ہیں، ان کے والد آپ کے ساتھ غزوہ احد میں شہید ہو گئے۔ ان کے چچا نے ان کا مال لے لیا، اور ان لڑکیوں کے لئے کچھ نہیں چھوڑا، ان لڑکیوں کی شادی مال کے بغیر نہیں ہوگی، یہ سن کر

---

عزت عبید دعاس) نے کی ہے نووی نے الاذکار میں اس کو صحیح قرار دیا ہے (ص ۲۶۱ طبع الحلبی بیروت)۔

(۱) سورۂ نساء ۷۔

(۲) تفسیر طبری ۴/۲۶۲ طبع مصطفی الحلبی، مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/۳۶۰۔

(۳) محقق کا کہنا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ ان کا نام اوس بن ثابت انصاری ہے۔

(۱) تفسیر ماوردی ۱/۳۶۶، ح ۳۸۳ طبع مطابع مقہوی کویت، در منثور ۲/۳۹۔
آیت "لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ ..." کے سببِ نزول کی حدیث کی روایت ابن جریر (۴/۲۶۲ طبع الحلبی) نے عکرمہ سے مرسلاً کی ہے اور ارسال کی وجہ سے اس کی اسناد ضعیف ہے۔ ابن کثیر نے اپنی تفسیر (۲/۲۰۷ طبع اندلس) میں اس کی ایک دوسری سند ذکر کی ہے جس سے اس کو تقویت ملتی ہے۔

(۲) سورۂ نساء ۱۱۔

(۳) مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/۳۶۲۔

آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ تمہارے بارے میں فیصلہ فرمائے گا، اس کے بعد آیت میراث نازل ہوئی تو حضور ﷺ نے لڑکیوں کے چچا کے پاس خبر بھیجی، اور ان سے کہا: سعد کی دونوں لڑکیوں کو دو تہائی دے دو، اور ان کی ماں کو آٹھواں حصہ اور بقیہ تمہارا ہے)۔

## بچپن میں لڑکی کی نگہداشت کرنا اور لڑکے کو اس پر فوقیت نہ دینا:

۷ - اسلام نے زندگی کے ہر مرحلہ میں عورت پر توجہ دی ہے، بچپن میں اس کی نگہداشت رکھی اور اس نگہداشت کو جہنم سے پردہ اور جنت کا راستہ بتایا، چنانچہ مسلم و ترمذی میں حضرت انس بن مالک کی روایت ہے: "من عال جاريتين حتى تبلغا جاء يوم القيامة أنا وهو، وضم أصابعه"[1] (حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: جو دو لڑکیوں کو ان کے جوان ہونے تک پالے، قیامت کے دن میں اور وہ اس طرح آئیں گے اور آپ ﷺ نے اپنی انگلیوں کو ملایا)۔

تربیت و توجہ میں لڑکے کو لڑکی پر فوقیت دینا ناجائز ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے: "من كانت له أنثى فلم يئدها ولم يهنها ولم يؤثر ولده" (يعني الذكور) "عليها أدخله الله الجنة"[2] (جس کے پاس لڑکی ہو، اور وہ اس کو زندہ درگور نہ کرے، اس کی توہین نہ کرے، اپنی اولاد (یعنی لڑکوں) کو اس پر فوقیت نہ دے، اللہ اس کو جنت میں داخل کرے گا)۔ حضرت انس سے مروی ہے کہ ایک صاحب رسول ﷺ کے ساتھ بیٹھے ہوئے تھے، اتنے میں ان کا ایک لڑکا آیا انہوں نے اس کا بوسہ لیا، اور اسے اپنی گود میں بٹھایا، پھر ان کی بیٹی آئی تو انہوں نے اس کو ہاتھ میں لے کر اپنے بغل میں بٹھایا، اس پر حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "فما عدلت بينهما"[1] (تم نے دونوں میں انصاف نہیں کیا)

الفتاویٰ الہندیہ میں ہے: عطیہ میں لڑکے کو لڑکی پر فوقیت دینا جائز نہیں ہے[2]۔ مالکیہ نے کہا: اگر اپنی لڑکیوں کو چھوڑ کر صرف اپنے لڑکوں پر وقف کرے تو وقف باطل ہوگا، اس لیے کہ یہ جاہلیت کا کام ہے[3]۔

بچپن میں لڑکی کی نگہداشت ہی کے ضمن میں اس کو اگلی زندگی کا اہل بنانا داخل ہے، لہٰذا حرام تصویروں میں سے لڑکیوں کے کھلونوں کی تصویریں مستثنیٰ ہیں کہ وہ حرام نہیں، ان کا ہونا، بنانا اور ان کی خرید و فروخت لڑکیوں کے لیے جائز ہے، اس لیے کہ اس طرح وہ اولاد کی تربیت کا سلیقہ سیکھیں گی، حضرت عائشہ کے پاس کچھ لڑکیاں تھیں جو ان کے ساتھ لکڑی وغیرہ کی گڑیوں سے کھیل رہی تھیں، جب انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا تو شرم کی وجہ سے کنارہ کش ہوگئیں، حضور ﷺ حضرت عائشہ کے پاس ان لڑکیوں کو

---

= حدیث "يقضي الله في ذلك... فنزلت آية الميراث" کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۶/ ۲۶۷ المکتبۃ السلفیہ) اور حاکم (۴/ ۳۳۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(1) حدیث "من عال جاريتين حتى تبلغا..." کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۲۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(2) حدیث "من كانت له أنثى فلم يئدها..." کی روایت ابوداؤد (۵/ ۳۵۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی اسناد میں جہالت ہے۔

(1) جامع الاصول ۱/ ۴۱۲، ۴۱۳، تحفۃ المودود ص ۱۲، ۱۳۶۔

حدیث "فما عدلت بينهما" کی روایت بیہقی نے بطریق حضرت ابن عدی کی ہے جیسا کہ (تحفۃ المودود لابن القیم ص ۱۷۶ طبع المکتبۃ القیمۃ) میں ہے اور ابن عدی نے اس کو الکامل (۴/ ۱۵۵۳ طبع دار الفکر) میں حسن قرار دیا ہے۔

(2) الفتاویٰ الہندیہ ۴/ ۳۹۱۔

(3) جواہر الاکلیل ۲/ ۲۰۶۔

خرید تے تھے (دیکھئے: مصطلح "تصویر")۔

## عورت کا بحیثیت بیوی اعزاز:

۸ - اللہ تعالیٰ نے بیوی کے ساتھ حسن معاشرت کا حکم دیا ہے: "وعاشروهن بالمعروف"[۲] (اور بیویوں کے ساتھ خوش اسلوبی سے گزر بسر کیا کرو) ابن کثیر نے کہا: یعنی ان کے ساتھ اچھی گفتگو کرو، اور حسب قدرت اپنے افعال اور شکل وصورت کو بہتر رکھو، جیسا تم چاہتے ہو کہ وہ تمہارے ساتھ کرے، تم بھی ویسا ہی اس کے ساتھ کرو۔ فرمان باری ہے: "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف"[۳] (اور عورتوں کا (بھی) حق ہے جیسا کہ عورتوں پر حق ہے موافق دستور (شرعی) کے)۔ اور فرمان نبوی ہے: "خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي"[۴] (تم میں سب سے بہتر وہ ہے جو اپنے اہل کے لیے بہتر ہو، اور میں اپنے اہل کے لیے تم میں سب سے بہتر ہوں) آپ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ آپ کا سلوک بہت اچھا رہتا تھا، ہمیشہ خوش رہتے، گھر والوں کے ساتھ ہنسی مذاق کرتے، ان کے ساتھ پر لطف ہوتے، وسعت کے ساتھ ان پر خرچ کرتے، اور ان کو ہنساتے رہتے، حتی کہ حضرت عائشہؓ کے ساتھ دل لگی کرنے کے لئے دوڑ کا مقابلہ کرتے تھے، انہوں نے کہا کہ: مجھ سے رسول اللہ ﷺ نے میرے ساتھ دوڑ نے میں مقابلہ کیا تو میں آگے بڑھ گئی جبکہ میں موٹی نہیں ہوئی تھی، پھر میں نے حضور ﷺ کے ساتھ دوڑ لگائی تو وہ آگے بڑھ گئے جبکہ میں موٹی ہوگئی تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا "هذه بتلك"[۱] (تمہاری شکست پہلے کی جیت کے مقابلہ میں ہے) اور حضور ﷺ عشاء کی نماز پڑھ کر گھر میں تشریف لے جاتے اور سونے سے قبل کچھ دیر گھر والوں کے ساتھ بات چیت کرتے تھے[۲]۔

بیوی پر صبر کرنا چاہئے اگر چہ ناپسند ہو، فرمان باری ہے: "فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا"[۳] (اگر وہ تمہیں ناپسند ہوں تو عجب نہیں کہ تم ایک شی کو ناپسند کرو، اور اللہ اس کے اندر کوئی بڑی منفعت رکھ دے)، ابن کثیر نے کہا: یعنی ہوسکتا ہے کہ ناپسندیدگی کے باوجود صبر کے ساتھ ان کو اپنے پاس رکھنا ہی تمہارے لئے دنیا وآخرت میں بہت بہتر ہو، جیسا کہ حضرت ابن عباس نے کہا کہ: وہ اس طرح کہ وہ اس کے ساتھ مہربانی سے پیش آئے تو اللہ تعالیٰ اسے ایسی اولاد دے جس میں بڑا خیر ہو، اور حدیث صحیح میں آیا ہے "لا يفرك مؤمن مؤمنة، إن كره منها خلقا رضي منها آخر"[۴] (کوئی مومن شوہر کسی مومنہ بیوی سے بغض نہ رکھے، اگر اس کی ایک عادت اسے ناپسند ہوگی تو دوسری عادت اسے پسند بھی ہوگی)۔

---

( ) الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۲، المغنی ۷/ ۱۰، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۵۱۔
حدیث: "كان لعائشة جوار يلاعبنها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۲۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ نساء ر ۱۹۔

(۳) سورۂ بقرہ ر ۲۲۸۔

(۴) حدیث: "خيركم خيركم لأهله" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۳۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن حبان (ص ۳۱۸ طبع السلفیہ) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "هذه بتلك" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۶ طبع عزت عبید دعاس) اور احمد (۶/ ۳۹ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) حدیث: "كان إذا صلى العشاء يدخل منزله يسمر مع أهله" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۲۱۲ طبع السلفیہ) اور (۸/ ۲۳۵) نے کی ہے اور یہاں بات چیت کرنے کی صراحت ہے۔

(۳) سورۂ نساء ر ۱۹۔

(۴) حدیث: "لا يفرك مؤمن مؤمنة إن كره منها..." کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ شوہر کے ذمہ عورت کے حقوق کی تفصیل کتب فقہ کے باب النکاح میں ہے۔ فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے یہاں ہم اس میں سے صرف ایک مثال ذکر کرتے ہیں، جس کا تعلق بحیثیت ماں عورت کے اکرام سے ہے۔ حضور ﷺ نے شریعت سے ماں کے بارے میں وصیت فرمائی ہے، اور اس کی نگہداشت کو باپ پر مقدم کیا ہے، بخاری و مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے: "جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله من احق بحسن صحابتي؟ قال: أمك، قال: ثم من؟ قال: أمك، قال: ثم من؟ قال: أمك قال: ثم من؟ قال: ابوك"[1] (ایک شخص خدمت نبوی میں حاضر ہوا اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میرے حسن سلوک کا سب سے زیادہ مستحق کون ہے؟ آپ نے فرمایا: تیری ماں۔ انہوں نے عرض کیا: پھر کون؟ آپ نے فرمایا: تیری ماں۔ انہوں نے پھر عرض کیا: پھر کون؟ آپ نے فرمایا: تیری ماں۔ انہوں نے عرض کیا: پھر کون؟ آپ نے فرمایا: تیرا باپ)۔

حضور ﷺ نے ماں کی رضا کو جنت کا راستہ قرار دیا ہے، چنانچہ ایک صاحب نے عرض کیا: "يا رسول الله أردت الغزو وجئت استشيرك، فقال: فهل لك من أم؟ قال: نعم، قال: فالزمها، فإن الجنة عند رجليها"[2] (اے اللہ کے رسول! غزوہ میں جانے کا ارادہ ہے، آپ سے مشورہ چاہتا ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا: تمہاری ماں ہے؟ انہوں نے کہا: جی ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: بس انہی کے ساتھ رہو، جنت ان کے پاؤں تلے ہے)۔

دوم: وہ حقوق جن میں عورت مرد کے برابر ہے:

بہت سے عمومی حقوق میں مرد و عورت برابر ہیں، البتہ عورت کی فطرت کے تقاضے سے بعض فروعات میں کچھ قید ہے۔

ان میں سے بعض حقوق حسب ذیل ہیں:

الف- حق تعلیم:

۹- مرد کی طرح عورت کے لئے بھی تعلیم کا حق ہے، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "طلب العلم فريضة على كل مسلم"[1] (علم کا طلب کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے)۔ اس میں مسلمان عورت بھی داخل ہے، چنانچہ حافظ سخاوی نے کہا: بعض مصنفین نے اس حدیث کے آخر میں لفظ "مسلمة" کا اضافہ کیا ہے، حالانکہ حدیث کی کسی سند میں اس کا ذکر نہیں، گو کہ اس کا معنی بمفہوم صحیح ہے[2]۔

فرمان نبوی ہے: "من كانت له بنت فأدبها فأحسن أدبها، و علمها فأحسن تعليمها، و أسبغ عليها من نعم الله التي أسبغ عليه كانت له سترا أو حجابا من النار"[3] (جس کے پاس لڑکی ہو، اور وہ اس کو اچھا ادب دے، اچھی تعلیم دے، اور ان نعمتوں میں سے اس پر فراوانی سے خرچ

(۱) حدیث: "من أحق بحسن صحابتي..." کی روایت بخاری (الفتح الباری ۱۰/ ۴۰۱ طبع سلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) مختصر تفسیر ابن کثیر ۴/ ۲۳۷، جامع الاصول لابن الاثیر ۱/ ۴۰۳۔

حدیث: "الزمها فإن الجنة عند رجليها..." کی روایت نسائی (۶/ ۱۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور حاکم (۲/ ۱۵۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) حدیث: "طلب العلم فريضة على كل مسلم..." کی روایت ابن عبد البر نے اپنی کتاب "الجامع" (۱/ ۷ طبع المنیریہ) میں کی ہے، مزی نے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ المقاصد الحسنہ للسخاوی (ص ۲۷۷ طبع الخانجی) میں ہے۔

(۲) المقاصد الحسنہ ص ۲۷۷۔

(۳) تفسیر قرطبی ۱۰/ ۱۱۸۔ اور حدیث: "من كانت له بنت فأدبها" کی روایت ابو نعیم نے اپنی کتاب "الحلیۃ" (۵/ ۵۷ طبع الخانجی) میں کی ہے۔

کرے جو اللہ نے اس سے دور رکھی ہے تو وہ اس کے لئے جہنم کی آگ سے ستر یا حجاب بن جائے گی)۔

عہد نبوت کی عورتیں علم کے حصول کے لئے کوشاں رہتی تھیں۔ بخاری شریف میں حضرت ابو سعید خدری کی روایت ہے کہ "عورتوں نے حضور ﷺ سے عرض کیا: آپ کے پاس آنے میں مرد ہم پر غالب ہو گئے، آپ اپنی طرف سے (خاص) ہمارے لئے ایک دن مقرر فرما دیجئے تو آپ ﷺ نے ان سے ایک دن ملنے کا وعدہ فرمایا، اس دن آپ ﷺ ان سے ملے، ان کو نصیحت فرمائی اور شریعت کے احکام بتائے"[1]۔ اور حضرت عائشہؓ نے فرمایا: کیا خوب ہیں انصاری عورتیں، دینی مسائل میں بصیرت حاصل کرنے میں انہیں حیا مانع نہیں ہوتی[2]۔

فرمان نبوی ہے: "مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع"[3] (اپنی اولاد کو سات سال کی ہو تو نماز کا حکم دو، اور جب دس سال کی ہو جائے تو نماز کے لئے مارو، اور ان کے بستر الگ الگ کر دو)۔

امام نووی نے کہا: حدیث کا خطاب بچہ اور بچی دونوں کو شامل ہے، اور ان دونوں میں بالاتفاق کوئی فرق نہیں، پھر نووی نے کہا: شافعی اور ان کے اصحاب رحمہم اللہ نے کہا: والدین کی ذمہ داری ہے کہ اپنی چھوٹی اولاد کو طہارت، نماز، روزہ وغیرہ سکھائیں، اور یہ بھی بتائیں کہ زنا، لواطت، چوری، نشہ آور شی کا پینا، جھوٹ اور غیبت وغیرہ حرام ہیں، اور بلوغ کے بعد وہ مکلف ہو جائیں گے، صحیح قول کے مطابق یہ تعلیم دینا واجب ہے، اور تعلیم کی اجرت بچے کے مال سے دی جائے گی، اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو اس شخص پر ہوگی جس کے ذمہ اس کا نفقہ لازم ہے، امام شافعی اور اصحاب نے وجوب تعلیم میں ماں کو داخل کیا ہے، کیونکہ یہ تربیت کا ایک حصہ ہے جو نفقہ کی طرح اس پر واجب ہے[1]۔

بعض غیر شرعی علوم عورت کے لئے ضروری اور لازمی ہیں مثلاً عورتوں کا علاج تاکہ مرد عورتوں کے خفیہ اعضاء کو نہ دیکھیں۔ الفتاوی الہندیہ میں ہے "ایک عورت جس کو ایسی جگہ پھوڑا نکل گیا کہ مرد کے لئے اس جگہ کو دیکھنا جائز نہیں ہے تو مرد اس کو نہیں دیکھ سکتا، ہاں وہ کسی عورت کو بتا دے جو اس کا علاج کرے گی، اگر معالج عورت یا سیکھنے کے قابل عورت نہ ملے، اور عورت کے لئے مصیبت یا تکلیف یا ہلاکت کا ڈر ہو تو اس پھوڑے کی جگہ کے علاوہ عورت کے ہر ہر حصہ کو ڈھک دیا جائے، پھر مرد اس کا علاج کرے اور اس جگہ سے بھی حتی الامکان نگاہ بچائے رکھے[2]۔

۱۰- لہذا عورت کی تعلیم کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن یہ تعلیم شرعی حدود کے اندر ہونی چاہئے جس میں یہ پہلو قابل ذکر ہیں:

الف- درسگاہوں میں نوجوانوں کے ساتھ اختلاط سے پرہیز کرے لہذا عورت کسی مرد کے پہلو میں نہ بیٹھے، چنانچہ خود نبی کریم ﷺ نے مردوں سے الگ عورتوں کے لئے مستقل دن مقرر

(1) فتح الباری ۱/ ۱۵۸۔
حدیث: "قالت النساء للنبي ﷺ ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۱۹۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(2) حدیث عائشہ: "نعم النساء نساء الأنصار..." کی روایت مسلم (۱/ ۲۶۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(3) حدیث: "مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع ..." کی روایت ابو داود (۱/ ۳۳۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور نووی نے ریاض الصالحین (ص ۱۴۸ طبع المکتب الاسلامی) میں اس کو حسن کہا ہے۔

(1) المجموع للنووی ۱/ ۵۰، ۳/ ۱۱ تقسیم کردہ المکتبۃ العالمیہ بالمدینہ، تحقیق محمد نجیب مطیعی، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۶۳۔
(2) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۰، الاختیار ۴/ ۱۵۴، ابن عابدین ۵/ ۲۳۳۔

فرمایا تھا اور اس وقت اس کو بیعت کرتے تھے، بلکہ عبادات میں بھی وہ مردوں سے خلط ملط نہ کریں، مردوں سے الگ کسی گوشہ میں بیٹھ کر وعظ سنیں گی اور نماز ادا کریں گی، تاہم عورتوں کی نماز کے لئے مخصوص جگہ بنانا یا عورتوں اور مردوں کی صفوں کے درمیان رکاوٹ کھڑی کرنا واجب نہیں۔

ب- حیادار رہو، اپنی آرائش کا اظہار نہ کرے، کیونکہ فرمان باری ہے: "ولا یبدین زینتهن الا ما ظهر منها"[1] (اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے) اس کو مدنظر رکھا جائے تو فتنہ وفساد کا سدباب ہوسکتا ہے[2]۔

ب- عورت کا احکام شرعیہ کا اہل ہونا:

۱۱- مرد کی طرح عورت بھی احکام شرعیہ کی اہل ہے، عورت کا ولی اس کا ذمہ دار ہے کہ اس کو عبادات کی ادائیگی کا حکم دے اور بچپن سے اس کو اس کی تعلیم دے، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "مروا اولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع"[3] (اپنی اولاد کو سات سال کی ہو تو نماز کا حکم دو، اور دس سال کی ہو جائے تو نماز کے لئے مارو، اور ان کے بستر الگ کردو)۔ اس حدیث میں بالاتفاق عورت بھی داخل ہے جیسا کہ نووی نے کہا[4]۔

بلوغ کے بعد عورت تمام عبادات، نماز، روزہ، زکاۃ اور حج کی مکلف ہے، شوہر یا کوئی بھی اس کو فرائض کی ادائیگی سے روک نہیں سکتا، جملہ عقائد، عبادات، اخلاق واحکام جو انسان کے لئے آئے ہیں جانب اللہ شروع ہیں ان کا مکلف ہونے اور ان پر جزاء کے باب میں مرد وعورت برابر ہیں[1]۔

فرمان باری ہے: "مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ"[2] (نیک عمل جو کوئی بھی کرے گا مرد ہو یا عورت بشرطیکہ صاحب ایمان ہو تو ہم اسے ضرور ایک پاکیزہ زندگی عطا کریں گے اور ہم انہیں ان کے اچھے کاموں کے عوض میں ضرور اجر دیں گے)۔

اس مفہوم کی تاکید وتوثیق اس آیت میں ہے: إِنَّ الْمُسْلِمِينَ والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما[3] (بیشک مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں اور ایمان والے اور ایمان والیاں اور فرمانبردار مرد اور فرمانبردار عورتیں اور صادق مرد اور صادق عورتیں اور صابر مرد اور صابر عورتیں اور خشوع والے اور خشوع والیاں اور بہت زیادہ صدقہ کرنے والے اور صدقہ کرنے والیاں اور روزہ رکھنے والے اور روزہ رکھنے والیاں اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کرنے والے اور حفاظت کرنے والیاں اور اللہ کو بکثرت یاد کرنے والے اور یاد کرنے والیاں ان (سب) کے لئے اللہ نے مغفرت اور اجر عظیم تیار کر رکھا ہے)، اس آیت کی

(۱) سورۂ نور/ ۳۱۔

(۲) المغنی ۶/ ۵۵۷، ۵۵۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۱۲۔

(۳) حدیث کی تخریج فقرہ ۹ کے تحت گذر چکی۔

(۴) المجموع للنووی ۱/ ۵۰، ۳/ ۱۱۔

(۱) اعلام الموقعین ۱/ ۳۳۷۔

(۲) سورۂ نحل/ ۹۷۔

(۳) تفسیر طبری ۲۲/ ۱۰، مختصر تفسیر ابن کثیر ۳/ ۹۵، تفسیر آیت ۳۵ سورۂ احزاب۔

شان نزول کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کا قول مروی ہے کہ عورتوں نے حضور سے دریافت کیا: کیا بات ہے کہ مومن مردوں کا ذکر آتا ہے، عورتوں کا نہیں؟ تو یہ آیت نازل ہوئی۔ اور حضرت ام سلمہ کا قول مروی ہے کہ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! کیا بات ہے ہر چیز میں مردوں کا ذکر ہوتا ہے، ہم لوگوں کا نہیں؟ تو یہ آیت نازل ہوئی[1]۔

اللہ کی طرف سے مسلمانوں کی درخواست کے منظور ہونے کے بارے میں فرمان باری ہے: "**فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض**"[2] (سو ان کی دعاؤں کو ان کے پروردگار نے قبول کر لیا اس لئے کہ میں تم میں سے کسی عمل کرنے والے کے عمل کو خواہ مرد ہو یا عورت ضائع نہیں ہونے دیتا، تم آپس میں ایک دوسرے کے جزء ہو)۔

اس آیت کی شان نزول کے بارے میں وہی واقعہ آتا ہے جو سابقہ آیت کی شان نزول کے بارے میں گزر چکا ہے، اور ابن کثیر نے "**بعضكم من بعض**" کی تفسیر میں کہا: یعنی تم سب میرے ثواب میں برابر ہو اور اللہ تعالیٰ نے وضاحت فرمادی ہے کہ مسلمان عورتوں کو ایذا پہنچانے والا گناہ میں مسلمان مردوں کو ایذا پہنچانے والے کے برابر ہے۔ فرمان باری ہے: "**والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتانا وإثما مبينا**"[3] (اور جو لوگ ایذا پہنچاتے رہتے ہیں ایمان والوں کو اور ایمان والیوں کو بدون اس کے کہ انہوں نے کچھ کیا ہو، تو وہ لوگ بہتان اور صریح گناہ کا بار (اپنے اوپر) لیتے ہیں)۔

(۱) حدیث ام سلمۃ "يذكر الرجال في كل شيء ..." کی روایت احمد (۶/ ۳۰۳ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) سورۂ آل عمران / ۱۹۵۔

(۳) سورۂ احزاب / ۵۸۔

اسی طرح عورت بھی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی مکلف ہے، فرمان باری ہے: "**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله، أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم**"[1] (اور ایمان والے اور ایمان والیاں ایک دوسرے کے (دینی) رفیق ہیں، نیک باتوں کا (آپس میں) حکم دیتے ہیں اور بری باتوں سے روکتے رہتے ہیں اور نماز کی پابندی رکھتے ہیں اور زکاۃ دیتے رہتے ہیں اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے ہیں، یہ وہ لوگ ہیں کہ اللہ ان پر ضرور رحمت کرے گا، بیشک اللہ بڑا اختیار والا ہے، بڑا حکمت والا ہے)۔

اسی طرح اگر دشمن ملک پر اچانک حملہ کر دے تو عورت پر بھی جہاد فرض ہو جاتا ہے، فقہاء کہتے ہیں: اگر کسی قوم کے محلہ پر دشمن اچانک حملہ کر دے تو مرد و عورت سب پر جہاد فرض عین ہو جاتا ہے، عورت شوہر کی اجازت کے بغیر نکل جائے گی، کیونکہ فرض عین کے مقابلہ میں شوہر کا حق غالب نہ ہوگا[2]۔

البتہ اوقات مشقت حیض، حمل، نفاس اور رضاع میں عورت سے اللہ تعالیٰ نے عبادات کا بوجھ ہلکا کر دیا ہے، اس کے خاص احکام "حیض، حمل، نفاس، رضاع" کی اصطلاحات میں دیکھیں۔

### ج- عورت کے ارادہ کا احترام:

**۱۴-** عورت کو ارادے اور اظہار رائے کی آزادی حاصل ہے، عورت کو یہ حق خدا کی طرف سے ملا ہے جو دور جاہلیت میں اس سے چھین لیا گیا تھا، وہ اس سے محروم تھی، وہ شوہر کے مرنے کے بعد اپنی ذات کی

(۱) سورۂ توبہ / ۷۱۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۴۶۳، ۴۶۱/۲۴، الاختیار ۴/ ۱۱۸۔

مالک نہ تھی، بلکہ شوہر کا مال جس کو وراثت میں ملتا، یہ بھی ترکہ بن کر اس کے ہاتھ میں آ جاتی۔ بخاری میں حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ انہوں نے آیت کریمہ: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا"[1] (اے ایمان والو! تمہارے لئے جائز نہیں کہ تم عورتوں کے جبراً مالک ہو جاؤ) کے بارے میں فرمایا: مرد کے انتقال کے بعد اس کے اولیاء اس کی بیوی کے سب سے زیادہ حق دار ہوتے تھے، ان میں سے اگر کوئی شادی کرنا چاہتا تو خود کر لیتا۔ اور اگر وہ چاہتے تو کسی دوسرے سے شادی کر دیتے اور چاہتے تو اس کی شادی نہیں کرتے، عورت کے اولیاء کے مقابلہ میں مرد کے اولیاء اس کی بیوی کے زیادہ حق دار ہوتے تھے[2] جس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ اور زید بن اسلم نے کہا: اہل یثرب کے یہاں جاہلیت میں یہ رواج تھا کہ مرد کے انتقال کے بعد اس کی بیوی ترکہ بن کر اس کے مال کے وارث کے ہاتھ میں جاتی تھی، اور وہ اس کو روکے رکھتا تھا تا آنکہ اس کا وارث ہو جائے، یا جس سے چاہتا تھا اس کی شادی کر دیتا تھا، اور اہل تہامہ میں مرد کا سلوک عورت کے ساتھ خراب رہتا تھا، حتیٰ کہ اس کو طلاق دے دیتا، اور یہ شرط لگا دیتا کہ کسی سے اس کی منشا کے بغیر نکاح نہ کر سکے، یہاں تک کہ عورت مال کچھ دے کر اس سے چھٹکارا حاصل کرتی تھی، اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اس سے منع کر دیا۔

ابن جریج نے کہا: یہ آیت کبیشہ بنت معن بن عاصم بن اوس کے بارے میں نازل ہوئی، ان کے شوہر ابوقیس بن اسلت کا انتقال ہو گیا، ابوقیس کا بیٹا ان پر قابض ہو گیا، تو وہ حضور ﷺ کی خدمت میں

(۱) سورۂ نساء ۱۹۔

(۲) حضرت ابن عباس کے اثر "كانوا إذا مات الرجل ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۲۴۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

آئیں اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھے نہ اپنے شوہر کی وراثت ملی اور نہ مجھے آزاد چھوڑا گیا کہ میں نکاح کر لوں، اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ ابن کثیر نے کہا: آیت کے عموم میں وہ تمام افعال داخل ہیں جو اہل جاہلیت کیا کرتے تھے اور ہر وہ عمل جس میں اس طرح کی کوئی بات شامل تھی[1]۔

اسی طرح نکاح میں عورت کی خواہش کا اعتبار ہے، چنانچہ بخاری کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن"[2] (بے خاوند عورت کا نکاح اس وقت تک نہیں کیا جائے گا جب تک کہ اس کی رائے نہ لے لی جائے اور باکرہ عورت کا نکاح اس وقت تک نہیں کیا جائے گا جب تک اس سے اجازت نہ لے لی جائے)۔

ثیبہ، بالغہ عاقلہ کے حق میں صاف صاف زبان سے اجازت لینا تمام فقہاء کے نزدیک واجب ہے، اگر اس کی اجازت کے بغیر نکاح کر دیا گیا تو اس کی اجازت پر نکاح موقوف ہوگا، جیسا کہ نکاح کے معاملہ میں معروف ہے، اور باکرہ بالغہ، عاقلہ کے حق میں اجازت لینا مستحب ہے، یہ جمہور فقہاء کا مذہب ہے، حضرت عطاء کا قول مروی ہے کہ حضور ﷺ اپنی لڑکیوں کے نکاح میں ان سے اجازت لیتے تھے[3]، اس سے اجازت لینا حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، بلکہ حنفیہ کے نزدیک وہ خود اپنا نکاح کر سکتی ہے۔ "الاختیار" میں

(۱) مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/ ۳۶۸، تفسیر ماوردی ۱/ ۳۷۴۔

(۲) حدیث: "لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۱۹۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "كان النبي ﷺ يستأمر ..." کی روایت ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف (۴/ ۱۳۶) میں کی ہے اور بیہقی میں یہ حدیث بروایت حضرت ابوہریرہ موصولاً وارد ہے لیکن بیہقی نے بروایت مہاجر بن عکرمہ مخزومی، مرسل ہونے کو راجح قرار دیا ہے (۷/ ۱۲۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

ہے: عورتوں کے کلام کا نکاح میں اعتبار ہے، یہاں تک کہ اگر آزاد، عاقلہ، بالغہ خود اپنا نکاح کرلے تو جائز ہے، اسی طرح اگر وہ دوسرے کا نکاح ولایت یا وکالت کی بنیاد پر کردے تو جائز ہے۔ اسی طرح اگر اپنے نکاح کے لئے دوسرے کو وکیل بنایا، یا دوسرے نے اس کا نکاح کردیا، اور اس نے اجازت دے دی (تو نکاح درست ہوگا) یہ امام ابوحنیفہ، زفر اور حسن کا قول اور ابو یوسف سے ظاہر روایت ہے۔ ان کا استدلال بخاری کی اس حدیث سے ہے کہ خنساء بنت خذام کا نکاح ان کے والد نے کردیا حالانکہ ان کو ناپسند تھا۔ اس لئے حضور ﷺ نے اس کو رد کردیا"(۱)، اور ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت نے اپنی بیٹی کی شادی اس کی رضامندی سے کردی، اس کے اولیاء نے آکر حضرت علیؓ کے یہاں مقدمہ پیش کیا، حضرت علیؓ نے نکاح کو جائز قرار دیا۔ یہ عورتوں کے کلام سے نکاح ہوجانے کی واضح دلیل ہے، نیز انہوں نے بغیر ولی کے نکاح کو جائز قرار دیا، اس لئے کہ اولیاء غائب تھے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے اپنے خصوصی حق میں تصرف کیا ہے، اس میں دوسرے کا ضرر بھی نہیں ہے، لہذا نافذ ہوگا، جیسا کہ اپنے مال میں اس کا تصرف نافذ ہوتا ہے(۲)۔

یہ مسئلہ صرف حنفیہ کے یہاں ہے اس میں اختلاف کی تفصیل اصطلاح "نکاح" میں دیکھی جائے۔

عورت اپنے شوہر کے ساتھ رائے دے سکتی ہے بلکہ اس کی رائے کے خلاف بھی رائے دے سکتی ہے۔ حضرت عمر بن الخطاب نے فرمایا: خدا کی قسم! ہم جاہلیت میں عورتوں کو کچھ نہیں سمجھتے تھے، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کے باب میں جو اتارا وہ اتارا، اور (ترکہ میں) جو حصہ لگانا تھا وہ لگایا، حضرت عمر کہتے ہیں: ایک بار ایسا ہوا کہ ایک معاملہ میں میں کچھ فکرمند تھا، اتنے میں میری بیوی بول اٹھی: اگر آپ ایسا ایسا کریں تو اچھا ہے۔ میں نے کہا: تمہارا اس سے کیا مطلب؟ تم کیوں اس کام میں دخل دیتی ہو؟ وہ کہنے لگی: خطاب کے بیٹے! تعجب ہے اگر میں نے دو باتیں کہیں تو برا ہوگیا، تمہاری بیٹی (ام المومنین حضرت حفصہ) تو حضور سے ایسی باتیں کرتی ہے (بڑھ بڑھ کر جواب دیتی ہے) کہ آپ سارے دن غصہ رہتے ہیں، یہ سنتے ہی حضرت عمر نے اپنی چادر سنبھالی اور سیدھے حضرت حفصہ کے پاس گئے، ان سے کہنے لگے: بیٹی! یہ کیا بات ہے کہ تو حضور ﷺ سے بڑھ بڑھ کے باتیں کرتی ہے، سوال وجواب کرتی ہے یہاں تک کہ حضور ﷺ سارا دن تجھ پر غصہ رہتے ہیں، حفصہ نے کہا: بے شک ہم خدا کی قسم! ایسا ہی کیا کرتے ہیں، حضرت عمر نے کہا: دیکھو یاد رکھو، میں تم کو اللہ کے عذاب اور پیغمبر کے غصہ سے ڈراتا ہوں، بیٹی! تو اس عورت کی وجہ سے دھوکہ مت کھانا جو اپنے حسن وجمال اور آنحضرت ﷺ کی محبت پر نازاں ہے یعنی حضرت عائشہؓ، حضرت عمر کہتے ہیں کہ پھر میں حفصہ کے پاس سے نکل کر ام سلمہ کے پاس گیا، کیونکہ وہ میری رشتہ دار تھیں، ان سے بھی میں نے یہی گفتگو کی، وہ کہنے لگیں: واہ واہ خطاب کے بیٹے! اچھے رہے، اب تم ہر کام میں دخل دینے لگے، نوبت یہاں تک پہنچی کہ آنحضرت ﷺ اور آپ ﷺ کی بیویوں کے معاملہ میں بھی مداخلت کرنے لگے، ام سلمہ نے مجھے ایسا آڑے ہاتھوں لیا کہ خدا کی قسم ان کی تقریر سے میرا غصہ کچھ کم ہوگیا، خیر میں ان کے پاس سے نکل آیا، انصار میں میرا ایک رفیق تھا جب میں آنحضرت کی خدمت میں حاضر نہ ہوتا تو وہ حاضر رہتا، اور اس دن کی ساری کیفیت آکر مجھے بیان کردیتا، اور جب وہ حاضر نہ رہتا تو میں حاضر رہتا اور اس دن کے سارے حالات اس سے بیان کردیتا، ان

---

(۱) حدیث: "خنساء بنت خذام ..." کی روایت بخاری (الفتح ۹/۱۹۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۶/۴۸۸-۴۹۰، الاختیار ۳/۹۰، ۹۱، الہدایہ ۱/۱۹۶، جواہر الاکلیل ۱/۲۷۸، المہذب ۲/۳۸۔

دنوں ہم لوگوں کو غسان کے ایک بادشاہ کا ڈر لگا ہوا تھا، لوگ کہتے تھے کہ وہ ہم پر حملہ کرنے والا ہے، ہمارے دلوں میں اس کا ڈر سما گیا تھا، اتنے میں وہی میرا انصاری رفیق آ پہنچا، دروازہ کھٹکھٹایا، کہنے لگا: کھولو، کھولو، میں نے کہا: کیا غسان کا بادشاہ آ پہنچا؟ اس نے کہا: نہیں اس سے بھی بڑھ کر ایک بات ہوئی ہے، حضور ﷺ اپنی بیویوں سے الگ ہو گئے، میں نے کہا: اب تو عائشہ و حفصہ کا ناس ہوا، میں نے کپڑا پہنا، گھر سے روانہ ہوا، جب حضور کے پاس پہنچا تو معلوم ہوا کہ آپ بالا خانہ میں ہیں اس پر زینہ لگا تھا، اور ایک کالا غلام زینہ کے سرے پر بیٹھا تھا، میں نے اس غلام سے کہا: حضور سے عرض کرو عمر حاضر ہے، اجازت چاہتا ہے، آپ نے اجازت دی، میں نے یہ سارا قصہ جو گذرا تھا حضور کو کہہ سنایا، اور جب میں نے ام سلمہ کی گفتگو نقل کی تو آپ مسکرائے، اس وقت آپ ایک بوریہ پر بیٹھے تھے، بوریہ پر کوئی فرش نہ تھا، آپ کے سرہانے چمڑے کا ایک تکیہ تھا جس میں کھجور کی چھال بھری تھی، پائینتی سلم (ایک درخت جس کے پتے چمڑے کی دباغت کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں) کے پتوں کا ڈھیر لگا تھا، اور آپ کے سرہانے کچے چمڑے لٹک رہے تھے، آپ کی پسلیوں پر بوریہ کا نشان پڑ گیا تھا۔ حضرت عمر کہتے ہیں: میں یہ حال دیکھ کر رونے لگا، آپ نے دریافت فرمایا: کیوں روتے ہو؟ میں نے عرض کیا: کسریٰ و روم کے بادشاہ ایسے سامان (اور آرام) میں ہیں، اور آپ اللہ کے رسول ہو کر اس حال میں رہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: تو اس پر راضی نہیں کہ ان کے لئے دنیا ہو اور ہمارے لئے آخرت ہے[1]۔

عورتوں سے متعلق امور اور ان میں ان کو تجربہ ہوتا ہے، ان میں عورت سے مشورہ لینا مطلوب ہے اور اس کی دلیل بذات خود مشورہ کا اس فرمان باری میں مندوب ہونا ہے: "وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ"[1] (ان کا (یہ اہم) کام باہمی مشورہ سے ہوتا ہے) نیز حضرت ام سلمہ کی روایت میں ہے کہ جب صلح نامہ لکھا جا چکا تو حضور ﷺ نے اپنے اصحاب سے فرمایا: "قوموا فانحروا ثم احلقوا" (اٹھو، اونٹوں کو نحر کرو اور سر منڈاؤ)، کوئی بھی نہ اٹھا، یہاں تک کہ تین بار آپ نے یہی فرمایا، جب کوئی نہ اٹھا تو آپ ام سلمہ کے پاس گئے، ان سے لوگوں کی شکایت کی، ام سلمہ نے عرض کیا: "اے اللہ کے رسول! کیا آپ چاہتے ہیں کہ لوگ ایسا کریں؟ تو آپ ایسا کیجئے کہ کسی سے کچھ نہ کہیے، اٹھ کر اپنے اونٹوں کو نحر کر دیجئے اور حجام کو بلا کر بال منڈا لیجئے، آپ اٹھے، کسی سے بات نہیں کی اپنے اونٹوں کو نحر کیا، اور حجام کو بلا کر سر منڈوائے، جب لوگوں نے آپ کو ایسا کرتے ہوئے دیکھا تو سب اٹھے اور نحر کیا، اور ایک دوسرے کا سر مونڈنے لگے"[2]۔

عورت کفار کو امان بھی دے سکتی ہے، اور یہ امان مسلمانوں پر نافذ ہوگی، چنانچہ "المغنی" میں ہے: اگر عورت کفار کو امان دے تو اس کی طرف سے یہ معاملہ کرنا جائز ہے، حضرت عائشہ نے فرمایا: عورت مسلمانوں کی طرف سے امان دے دیتی تھی، اور وہ نافذ ہوتی تھی۔ اور حضرت ام ہانی کی روایت میں ہے کہ انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں نے (شوہر کی طرف سے اپنے) رشتہ داروں کو امان دے دی ہے، اور ان کو دروازہ کے اندر بند کر دیا ہے، جب کہ

(1) مختصر تفسیر ابن کثیر ۳/ ۵۲۱۔

حضرت عمر کی حدیث کو ان سے حضرت ابن عباس نے روایت کیا ہے، دیکھئے: بخاری (فتح الباری ۸/ ۶۵۷ - ۶۵۸ طبع السلفیہ)، مسلم (۲/ ۱۱۱۱ - ۱۱۱۲ طبع الحلبی)۔

(1) سورۂ شوریٰ/ ۳۸۔

(2) حدیث ام سلمۃ: "قوموا فانحروا ثم احلقوا..." کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۳۳۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

میرے بھائی نے اس کو قتل کرنے کا ارادہ کیا ہے، آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: "قد أجرنا من أجرت یا أم هانیء" (اے ام ہانی! جس کو تم نے امان دی اس کو ہم نے امان دے دی)[1] اور حضرت زینب بنت رسول اللہ ﷺ نے اپنے شوہر ابو العاص بن ربیع کو اسلام لانے سے قبل امان دے دی تھی، حضور ﷺ نے اس کو نافذ کر دیا[2]۔

## د-عورت کا مالی ذمہ:

۱۳ - مرد کی طرح عورت کے لئے بھی مستقل مالی ذمہ ہے، اور اس کے لئے اپنے مال میں تصرف کا حق شریعت میں ایک طے شدہ مسئلہ ہے، بشرطیکہ عورت رشیدہ (ہوشیار) ہو، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"[3] (تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کر دو) عورت اپنے سارے مال میں بلا کسی کی اجازت کے بامعاوضہ تصرف کر سکتی ہے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، رہا تبرع کے طور پر تصرف کرنا تو جمہور فقہاء کے نزدیک وہ اپنا سارا مال تبرع کر سکتی ہے، حنفیہ وشافعیہ و ابن المنذر کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہی ہے، اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "یا معشر النساء تصدقن ولو من حلیکن" (عورتو! صدقہ کرو اگرچہ اپنے زیور سے ہو) انہوں نے

(۱) حدیث: "قد أجرنا من أجرت یا أم هانیء" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۴۶۹) اور مسلم (۱/۴۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۸/۳۹۷۔
حدیث: "أجارت زینب زوجها أبا العاص..." کی روایت حاکم (۴/۴۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور طبرانی نے المعجم الکبیر میں کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۹/۲۱۳ طبع القدسی) میں ہے، اس کی دو سندیں ہیں جن میں سے ہر ایک کو دوسری سے تقویت ملتی ہے۔

(۳) سورۂ نساء/۶۔

صدقہ کیا، اور حضور ﷺ نے ان کا صدقہ قبول کیا، ان سے کوئی سوال نہیں کیا یا تفصیل نہیں پوچھی[1]، اور اس وجہ سے وہ اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر تصرف کر سکتی ہے، کیونکہ عورت تصرف کی اہل ہے، اس کے اپنے مال میں اس کے شوہر کا کوئی حق نہیں ہے، لہذا عورت کو اس کے سارے تصرفات میں روکنے کا شوہر مالک نہیں۔

امام مالک کے نزدیک اور امام احمد کی ایک روایت میں تہائی کی حد تک عورت تبرع کر سکتی ہے، اور تہائی سے زائد تبرع اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نہیں کر سکتی[2]۔

چونکہ عورت کے لئے مستقل مالی ذمہ حاصل ہے، اس لئے فقہاء نے یہ جائز قرار دیا ہے کہ عورت دوسرے کی ضامن ہو، "المغنی" میں ہے: جس کا اپنے مال میں تصرف کرنا جائز ہے اس کا ضمان لینا بھی جائز ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، کیونکہ اس عقد کا مقصد مال ہے، لہذا عورت کی طرف سے صحیح ہے جیسا کہ بیع۔

یہ ان لوگوں کے قول کے مطابق ہے جو عورت کے لئے سارے مال کا تبرع جائز قرار دیتے ہیں، لیکن جو لوگ شوہر کی اجازت کے بغیر تہائی سے زائد کے تبرع کو جائز قرار نہیں دیتے، ان کے نزدیک تہائی مال کی حد تک یا اس سے کم مقدار میں ضمان جائز ہے، اس اعتبار سے کہ ضمان تبرع ہے، رہا تہائی سے زائد میں ضمان تو وہ درست ہے لیکن شوہر کی اجازت پر موقوف ہوگا[3]۔

## ھ-کام کرنے کا حق:

۱۴ - اصل یہ ہے کہ عورت کی سب سے پہلی ذمہ داری گھر چلانا،

(۱) حدیث: "یا معشر النساء تصدقن ولو من حلیکن" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳۰۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۶۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الاختیار ۳/۹۱، ۹۲، جواہر الاکلیل ۲/۱۰۱، المجموع ۱۲/۳۷۸، المغنی ۴/۵۱۳، ۵۱۴۔

(۳) منح الجلیل ۳/۲۲۵، المغنی ۴/۵۹۸۔

خانہ داری کی نگہداشت کرنا، اپنے بچوں کی تربیت اور شوہر کی اچھی طرح اطاعت کرنا ہے۔ فرمان نبوی ہے: "المرأة راعية في بيت زوجها و مسئولة عن رعيتها" (عورت اپنے شوہر کے گھر کی نگراں ہے، اور اس سے اپنی زیر نگرانی افراد کے بارے میں باز پرس ہوگی)(1)، وہ کسب معاش کی بھی ذمہ دار نہیں، کیونکہ اس کا نفقہ اس کے باپ یا اس کے شوہر پر واجب ہے، اس لئے اس کا میدان عمل گھر ہے، اس کا گھریلو کام کاج جہاد کے برابر ہے(2)۔

پھر بھی اسلام نے عورت کو کام کرنے سے نہیں روکا، چنانچہ وہ خرید و فروخت کرسکتی ہے، دوسرے کو وکیل بنا سکتی ہے، دوسرا اس کو وکیل بنا سکتا ہے، اپنے مال کے ذریعہ تجارت کرسکتی ہے، شرعی احکام و آداب کی حدود میں اس کو ایسا کرنے سے کوئی روک نہیں سکتا، اور اس سے اس کو اجازت ہے کہ اپنے چہرہ اور ہاتھوں کو کھولے، فقہاء نے کہا: اس لئے کہ خرید و فروخت کے لئے چہرہ دکھانے اور لین دین کے لئے ہاتھ کھولنے کی ضرورت پڑتی ہے۔

"الاختیار" میں ہے: مرد، آزاد اجنبی عورت کے صرف چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کو دیکھ سکتا ہے، اس لئے کہ لین دین میں اس کی ضرورت پڑتی ہے، اور اجانب کے ساتھ معاملہ کرنے میں چہرہ کو پہچاننے کی ضرورت ہوتی ہے، اس کی اجازت اس لئے ہے تاکہ اگر اس کے امور معیشت کو انجام دینے والا کوئی نہ ہو تو بھی اس کی دنیا و آخرت کی ضرورتوں کے کام انجام پاتے رہیں(3)۔

عورت کے لئے کام کے جواز کی نصوص کثرت سے ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے کہ عورت کو عمل کا حق حاصل ہے بشرطیکہ شوہر باہر نکلنے کی اجازت دے، اگر کام کے لئے باہر جانے کی ضرورت پڑے، اور وہ شوہر والی ہو اور اجازت دینے کا شوہر کا حق ساقط ہوجاتا ہے اگر وہ اس کا نفقہ دینے سے عاجز رہے۔

"نہایۃ المحتاج" میں ہے: اگر شوہر تنگ دستی کے سبب نفقہ نہ دے سکے اور اس کی تنگ دستی ثابت ہوجائے تو ظاہر یہ ہے کہ شوہر کو تین روز تک مہلت دی جائے اور چوتھے روز کی صبح کو عورت نکاح فسخ کراسکتی ہے، اور بیوی کے لئے (گوکہ مالدار ہو) مہلت کے زمانہ میں دن میں مانگنے وغیرہ کے ذریعہ نفقہ حاصل کرنے کے لئے نکلنا جائز ہے۔ شوہر اس کو روک نہیں سکتا، اس لئے کہ ممانعت کا حق نفقہ کے مقابلہ میں ہوتا ہے(1)۔

شرح منتہی الارادات میں ہے: اگر شوہر تنگ دستی کے سبب نفقہ نہ دے سکے تو بیوی کو اختیار ہے کہ نکاح فسخ کرلے یا اس کے ساتھ رہے لیکن اس کو اپنے سے قربت نہ کرنے دے، اگر عورت شوہر سے خود کو نہ روکے، اور اس کو لطف اندوز ہونے دے تو شوہر اس کو کمانے سے نہیں روکے گا، اور نہ ہی اس کو اپنی تنگ دستی کے باوجود روکے گا اگر عورت نکاح فسخ نہ کرے، اس لئے کہ یہ عورت کو نقصان پہنچانا ہے، خواہ عورت مالدار ہو یا فقیر، کیونکہ شوہر عورت کو اسی وقت روک سکتا ہے جب اس کا خرچ دے، اور اس کی ضروریات پوری کرے(2)۔

ایسا ہی حکم ہے اگر کام فرض کفایہ ہو۔ فتح القدیر میں ہے: اگر عورت دایہ ہو یا اس کا کسی دوسرے پر کوئی حق ہو یا کسی دوسرے کا اس پر کوئی حق ہو تو اجازت سے اور بلا اجازت نکل سکتی ہے، اور حاشیہ سعدی چلپی میں بھی مجموع النوازل کے حوالہ سے یہی لکھا ہے(3)۔

---

(1) حدیث: "المرأة راعية في بيت زوجها..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۳۸۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(2) مختصر تفسیر ابن کثیر ۳/ ۹۳، قرطبی ۱۵/ ۲۰۳، ابن عابدین ۲/ ۶۴۲، ۶۸۸۔

(3) المہذب ۱/ ۷۱، المغنی ۱/ ۶۰۱، الاختیار ۴/ ۱۵۶۔

(1) نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۱۳۔

(2) شرح منتہی الارادات ۳/ ۲۵۲۔

(3) فتح القدیر ۳/ ۲۰۸، حاشیہ سعدی چلپی برحاشیہ فتح القدیر ۳/ ۲۰۷۔

علامہ ابن عابدین نے فتح القدیر کی عبارت نقل کرنے کے بعد کہا: "بحر" میں "خانیہ" کے حوالہ سے عورت کے نکلنے میں اجازت کی قید لگائی ہے، اس لئے کہ شوہر کا حق فرض کفایہ سے مقدم ہے[1]۔

اسی طرح اگر عورت کے پاس مال ہو تو دوسرے کے ساتھ مل کر تجارت کر سکتی ہے اور دوسرے کے ساتھ شریک ہو جائے، یا دوسرے کو مال مضاربت کے طور پر دے، شوہر کی اجازت کی ضرورت نہیں۔ جواہر الاکلیل میں ہے: بیوی کا مضاربت کا معاملہ کرنا یعنی وہ مال کسی دوسرے کو تہائی نفع کے بدلے تجارت کے لئے دے دے اس سلسلہ میں بالاتفاق بیوی پر پابندی نہیں عائد کی جائے گی، اس لئے کہ یہ تجارت ہے[2]۔

۱۵- پھر اگر وہ اپنے شوہر کے ساتھ مل کر کام کرے تو اس کی کمائی خود اس کی ملکیت ہوگی، فتاویٰ "بزازیہ" میں ہے: میاں بیوی نے محنت کرکے مال کمایا تو اس کے بارے میں قاضی امام نے فتویٰ دیا کہ مال شوہر کا ہوگا، اس لئے کہ عورت اس کی مددگار ہے، ہاں اگر علاحدہ عورت کی کمائی ہو تو وہ عورت کی ہوگی۔ اور فتاویٰ میں ہے: ایک معمر عورت ہے اس کا شوہر کبھی کبھی اس کا تعاون کرتا ہے تو کمائی بیوی کی ہوگی، اور اگر دونوں مل کر بلی چنیں تو وہ ان کے درمیان آدھی آدھی ہوگی[3]۔

اسی طرح باپ اپنی بیٹی کو کام کے لئے بھیج سکتا ہے، حاشیہ ابن عابدین میں ہے: باپ اپنی بیٹی کو کسی ایسی عورت کے حوالہ کر سکتا ہے جو اس کو کوئی حرفت سکھائے مثلاً بیل بوٹے بنانا، اور سلائی[4]۔

اگر عورت کام کرتی ہے تو ضروری ہے کہ ان حدود میں رہ کر کام

(۱) ابن عابدین ۱۱۵/۲۔
(۲) جواہر الاکلیل ۱۰۲/۲، منح الجلیل ۲۸۱/۳، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۳۰۹/۶۔
(۳) الفتاویٰ البزازیہ بہامش الہندیہ ۳۷۸/۵۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱۷۱/۲۔

کرے جو اس کی عزت و آبرو، پاک دامنی، اور شرافت کے تحفظ میں خلل انداز نہ ہو۔ اس کی تحدید یوں کی جا سکتی ہے:

(۱) کام ناچ کا نہ ہو مثلاً گانا، لہو و لعب اور معیوب نہ ہو جو خاندان کے لئے باعث ننگ و عار ہو۔ البدائع اور الفتاویٰ الہندیہ میں ہے: اگر عورت اپنے کو کسی معیوب کام کے لئے مزدوری پر دے تو گھر والے اس اجارہ سے اس کو نکال سکتے ہیں، مثل مشہور ہے: "آزاد عورت بھوکی رہ سکتی ہے لیکن اپنے پستان کی کمائی نہیں کھا سکتی۔"

نوحہ کرنے والی عورت، اور طبلہ اور بانسری والے کے بارے میں جس نے مال کمایا، امام محمدؒ سے مروی ہے کہ یہ معصیت ہے[1]۔

(۲) کام ایسا نہ ہو جس میں اجنبی مرد کے ساتھ خلوت درکار ہو، البدائع میں ہے: امام ابوحنیفہ نے عورت کو خادم رکھنا، اور اس کے ساتھ خلوت کرنا مکروہ قرار دیا ہے، کیونکہ یہ فتنہ کا سبب ہو سکتا ہے، اور یہی امام ابو یوسف و امام محمد کا قول ہے، خلوت تو اس لئے کہ اجنبی عورت کے ساتھ خلوت گناہ ہے اور خادم رکھنا اس لئے کہ اندیشہ ہے کہ اس کو دیکھ لے، اور معصیت میں پڑ جائے[2]۔

فرمان نبوی ہے: "لا یخلون رجل بامرأة إلا کان الشیطان ثالثهما"[3] (جو مرد بھی کسی عورت کے ساتھ خلوت میں ہوتا ہے، تو ان کے ساتھ تیسرا شیطان ہوتا ہے) نیز اس لئے کہ خلوت میں ممنوع کے ارتکاب کا اندیشہ ہے[4]۔

(۱) البدائع ۱۸۹/۴، الفتاویٰ الہندیہ ۴۶۱/۴، ۳۴۹/۵، ابن عابدین ۲۷۲/۵۔
(۲) بدائع الصنائع ۱۸۹/۴۔
(۳) حدیث: "لا یخلون رجل بامرأة إلا کان الشیطان ثالثهما" کی روایت ترمذی (۴۶۶/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے کہا ہے: حسن صحیح ہے۔
(۴) الفواکہ الدوانی ۴۳۸/۲، المغنی ۵۵۳/۶۔

(۴) یہ کہ کام کے لئے فتنہ پرور زیب و زینت کے ساتھ نہ نکلے۔ ابن عابدین نے کہا: جہاں پر عورت کے لئے باہر نکلنا ہم نے مباح قرار دیا ہے وہاں اس شرط کے ساتھ ہی مباح ہے کہ زیبائش کے ساتھ نہ نکلے، اور شکل وصورت اس انداز کی نہ بنائے کہ مردوں کے لئے باعث کشش ہو، جیسا کہ فرمان باری ہے: "ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى"(۱) (اور جاہلیت قدیم کے مطابق اپنے کو دکھاتی مت پھرو) نیز: "ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها"(۲) (اور اپنا سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر ہاں جو اس میں سے کھلا ہی رہتا ہے) اور فرمان نبوی ہے: "الرافلة في الزينة في غير اهلها كمثل ظلمة يوم القيامة لا نور لها"(۳) (اپنے گھر والوں کے علاوہ کے درمیان زیب و زینت کے ساتھ ناز و انداز سے چلنے والی عورت کی مثال قیامت کے دن کی اس تاریکی کی طرح ہے جس میں روشنی نہ ہوگی)۔

سوم: عورت سے متعلق احکام:

عورت کے لئے انہیں قسم کے فقہی احکام ہیں، کچھ کا تعلق شرمگاہ اور اس سے متصل اعضاء سے ہے، کچھ احکام شوہر کے ساتھ تعلق کی بنیاد پر اور کچھ احکام عبادات، ولایات (ذمہ داریاں ومناصب) یا جنایات وغیرہ کے ساتھ خاص ہیں۔

اس کی وضاحت حسب ذیل ہے:

## دودھ پیتی بچی کا پیشاب جس نے ابھی کھانا نہیں کھایا:

۱۶ – دودھ پیتی بچی جس نے ابھی کھانا نہیں کھایا اور دودھ پیتا بچہ جس نے ابھی کھانا نہیں کھایا، دونوں کے پیشاب کی نجاست دور کرنے کا حکم الگ الگ ہے، یہ شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے، چنانچہ ان کے نزدیک لڑکے کے پیشاب سے پاک کرنے کے لئے پانی کا چھینٹا مارنا کافی ہے جب کہ لڑکی کے پیشاب کے ازالہ میں یہ کافی نہیں، بلکہ عام نجاستوں کی طرح اس کو دھونا واجب ہے، اس لئے کہ حضرت ام قیس بنت محصن کی حدیث ہے: "أنها أتت بابن لها صغير لم يأكل الطعام إلى النبي ﷺ فأجلسه في حجره، فبال على ثوبه، فدعا بماء فنضحه ولم يغسله"(۱) (وہ اپنے ایک چھوٹے لڑکے کو جس نے ابھی کھانا نہیں کھایا تھا، خدمت نبوی میں لے کر آئیں، آپ نے لڑکے کو اپنی گود میں بٹھایا، اس نے آپ ﷺ کے کپڑے پر پیشاب کر دیا، آپ نے پانی منگا کر چھینٹا مار دیا، اور اس کو دھویا نہیں)، اور فرمان نبوی ہے: "إنما يغسل من بول الأنثى، وينضح من بول الذكر"(۲) (صرف لڑکی کے پیشاب کو دھویا جائے گا لڑکے کے پیشاب پر چھینٹا مارا جائے گا)۔

جب کہ حنفیہ ومالکیہ کے یہاں دونوں کے پیشاب میں کوئی فرق نہیں، لڑکا ہو یا لڑکی، ان کا پیشاب لگنے پر اس کو دھویا جائے گا، اس لئے کہ وہ نجس ہے، کیونکہ فرمان نبوی مطلق ہے: استنزهوا من

---

(۱) سورۂ احزاب ر ۳۳۔

(۲) سورۂ نور ر ۳۱۔

(۳) حدیث: "الرافلة في الزينة في غير أهلها" کی روایت ترمذی

= (۳/ ۶۱ ۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے کہا: اس حدیث کو ہم صرف موسیٰ بن عبیدہ کے واسطے سے جانتے ہیں، اور موسیٰ بن عبیدہ اپنے حفظ کے لحاظ سے حدیث میں ضعیف قرار دیئے جاتے ہیں، گو کہ وہ صدوق (سچے) ہیں۔ دیکھئے: حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۶۵، مختصر تفسیر ابن کثیر ۲/ ۱۰۲، ۳/ ۹۳۔

(۱) حدیث اُم قیس: "فدعا بماء فنضحه ولم يغسله..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۳۲۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إنما يغسل من بول الأنثى وينضح من بول الذكر" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۶۳ طبع عزت عبید دعاس) اور ابن ماجہ (۱/ ۱۷۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بخاری نے اس کو حسن کہا ہے جیسا کہ تلخیص لابن حجر (۱/ ۳۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

البول"[1] (پیشاب سے بچا کرو)۔

## عورت کے مخصوص حالات، حیض وحمل کے احکام:

۱۷- اللہ تعالیٰ نے فطری طور پر مرد وعورت میں سے ہر ایک کے اندر دوسرے کی طرف میلان رکھا ہے، اور ان کے درمیان شرعی تعلق کو تناسل وتوالد کے ذریعہ نوع انسانی کے پھیلنے کا ذریعہ بنایا ہے، اور حیض، حمل، ولادت اور رضاعت کو عورت کے ساتھ خاص کردیا ہے۔

ان امور کے نتیجہ میں کچھ فقہی احکام سامنے آتے ہیں، جو اختصار کے ساتھ حسب ذیل ہیں:

(۱) حیض اور حمل لڑکی کے بلوغ کی علامت سمجھے جاتے ہیں۔

(۲) ان حالات میں اس سے عبادات کا بوجھ ہلکا کردیا جاتا ہے، چنانچہ دوران حیض نماز ساقط ہوجاتی ہے، اس کی قضا نہیں کرے گی، ان دنوں میں افطار کرنا واجب ہے، بعد میں اس کی قضاء کرے گی، حمل یا رضاعت کے دوران افطار کرنا اس کے لئے جائز ہے، اگر روزہ کے سبب اس کو یا اس کے بچہ کو نقصان کا اندیشہ ہو۔

(۳) عدت شمار کرنے میں حیض اور حمل کا اعتبار ہے۔

(۴) حیض ونفاس کے دوران قرآن کی تلاوت، مسجد میں داخلہ اور شوہر کا اس سے وطی کرنا ممنوع ہے۔

(۵) حیض ونفاس کے ختم ہونے پر غسل واجب ہے۔

یہ فی الجملہ ہے،[2] اس کی تفصیل اصطلاحات "حیض"، "حمل"، "نفاس" اور "رضاع" میں دیکھئے۔

(۱) ابن عابدین ۱/۲۲۲، الاختیار ۱/۳۳، التاج والاکلیل بہامش الحطاب ۱/۱۰۸، المہذب ۱/۵۶، شرح منتہی الارادات ۱/۹۸، ۹۹۔
حدیث: "استنزهوا من البول" کی روایت دارقطنی (۱/۱۲۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور دارقطنی نے کہا: درست یہ ہے کہ یہ مرسل ہے۔
(۲) المغنی ۱/۳۰۶، ۳۰۷۔

## عورت کا دودھ:

۱۸- پاک ہونے میں عورت کا دودھ مرد کے دودھ سے (اگر مرد کو دودھ ہو) الگ نہیں، عورت کا دودھ بالاتفاق پاک ہے۔

البتہ فرق یہ ہے کہ عورت کے دودھ سے حرمت رضاعت ثابت ہوتی ہے[1]۔

لیکن اگر مرد کو دودھ ہو تو اس سے حرمت رضاعت متعلق نہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے: "رضاع"، "نکاح"۔

## عورت کے لئے خصال فطرت (مسنون اعمال):

۱۹- خصال فطرت میں خاص طور پر عورت کے لئے مسنون یہ ہے کہ اگر اس کو داڑھی کا بال آجائے تو اس کو زائل کردے، اور موئے زیر ناف کے بارے میں سنت اس کے لئے اکھاڑنا ہے، اور ایک قول کے مطابق اس کا ختنہ واجب نہیں، ہاں اس کے لئے باعث عزت وکرامت ہے، اس کے لئے بال منڈانا ممنوع ہے[2]۔

## عورت کے قابل پردہ اعضاء:

۲۰- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے علاوہ آزاد بالغ عورت کا سارا بدن نماز کے تعلق سے قابل ستر ہے، حنابلہ کے یہاں چہرہ کے تعلق سے صحیح مذہب یہی ہے اور ایک روایت میں کفین کے تعلق سے بھی یہی مذہب ہے، اور ایک اور روایت میں ہے کہ دونوں ہتھیلیاں قابل ستر ہیں۔

ظاہر قدمین کے بارے میں حنفیہ کے یہاں اختلاف ہے، ظاہر

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/۵۰۲۔
(۲) الاشباہ للسیوطی رص ۲۳۷ طبع الحلبی۔

روایت میں ہے کہ یہ قابل ستر ہیں، جب کہ "شرح المنیہ" میں ہے: صحیح یہ ہے کہ وہ قابل ستر نہیں، شرنبلالی کے نزدیک یہی معتمد ہے۔

قدمین مالکیہ کے نزدیک اور مزنی کے علاوہ شافعیہ کے یہاں قابل ستر ہیں، حنابلہ کے یہاں مذہب اور بعض حنفیہ کی رائے یہی ہے۔

جبکہ حنفیہ کے یہاں معتمد یہ ہے کہ قدمین قابل ستر نہیں، شافعیہ میں مزنی اور حنابلہ میں تقی الدین ابن تیمیہ کی یہی رائے ہے[1]۔ اس کی تفصیل اصطلاح "عورۃ" میں ہے۔

عورت کا بدن قابل پردہ ہے، اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "المرأة عورة"[2] (عورت قابل پردہ ہے)، نیز فرمان نبوی ہے: "لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار"[3] (اللہ تعالیٰ حائضہ کی نماز بغیر دوپٹہ کے قبول نہیں کرتا)، حائضہ سے مراد بالغہ ہے۔

### عورت کے چھونے سے وضو کا ٹوٹنا:

۲۱- مرد اگر قابل شہوت عورت کو چھولے تو اس سے وضو کے ٹوٹ جانے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ عورت کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ قبل بعض نسائه، ثم صلى ولم يتوضأ"[4] (حضور اکرم ﷺ نے کسی بیوی کو بوسہ دیا، پھر نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا)۔

حضرت علی، ابن عباس، عطاء، طاؤس، حسن اور مسروق سے بھی مروی ہے۔

مالکیہ کے یہاں اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اگر لذت کے لئے چھوئے یا چھونے کے وقت لذت محسوس ہو جائے، اور امام احمد کا مشہور مذہب یہی ہے کہ شہوت کے ساتھ عورت کو چھونا ناقض وضو ہے، لیکن اگر شہوت کے بغیر چھوئے تو ناقض نہیں، یہی علقمہ، ابوعبیدہ، نخعی، حکم، حماد، ثوری، اسحاق اور شعبی کا قول ہے۔

منہ کا بوسہ مالکیہ کے یہاں علی الاطلاق ناقض ہے، یعنی لذت کا قصد ہونے یا لذت پانے کی قید نہیں، البتہ اگر رخصت کرنے یا رحم کرنے کے لئے بوسہ دے تو ناقض نہیں۔

شافعیہ کے نزدیک اور یہی امام احمد سے تیسری روایت ہے، چھونا بہر حال ناقض ہے، اس لئے کہ فرمان باری: "أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ"[1] (یا تم نے اپنی بیویوں سے قربت کی ہو) عام ہے۔

ناقابل شہوت چھوٹی بچی کو چھونا ناقض وضو نہیں، یہ مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک ہے، اور حنابلہ کا مسلک سابقہ روایات کے مطابق ہے۔

اسی طرح محرم کا چھونا ناقض وضو نہیں، مالکیہ کے یہاں صحیح اور شافعیہ کے یہاں اظہر یہی ہے، اور حنابلہ کے یہاں اس میں وہی سابقہ روایات ہیں[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "وضو" میں دیکھیں۔

---

(۱) الزیلعی ۱/۹۶، ابن عابدین ۱/۲۷۱، ۲۷۲، الاختیار ۱/۴۶، الدسوقی ۱/۲۱۳، ۲۱۴، مغنی المحتاج ۱/۱۸۵، نہایۃ المحتاج ۲/۶، المہذب ۱/۷۱، المغنی ۱/۶۰۱، ۶۰۳، الانصاف ۱/۴۴۹، ۴۵۲، ۴۵۳، مختصر الفتاویٰ ۱/۱۳۲۔

(۲) حدیث: "المرأة عورة" کی روایت ترمذی (۳/۴۷۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار" کی روایت ابن ماجہ (۱/۲۱۵ طبع الحلبی) اور ترمذی (۲/۲۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کو حسن کہا ہے۔

(۴) حدیث عائشہ: "قبل بعض نسائه ثم صلى ولم يتوضأ" کی روایت = ترمذی (۱/۱۳۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن عبد البر نے (جیسا کہ نصب الرایہ للزیلعی ۱/۷۲ طبع مجلس العلمی میں ہے) اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) سورۂ نساء/۴۳۔

(۲) ابن عابدین ۱/۹۹، الاختیار ۱/۱۰، جواہر الاکلیل ۱/۲۰، نہایۃ المحتاج ۱/۱۰۳، القلیوبی ۱/۳۲، المغنی ۱/۱۹۲، ۱۹۳۔

## حمام غسل خانوں میں عورت کے جانے کا حکم:

**۲۲-** عام غسل خانوں میں عورتوں کے داخلہ کا حکم حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک شفِ عورت اور سترِ عورت پر مبنی ہے، اگر سترِ عورت کے ساتھ ہو، اور کوئی عورت دوسری عورت کے قابلِ ستر عضو کو نہ دیکھ رہی ہو تو داخل ہونا جائز ہے، ورنہ داخل ہونا حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے، اور مالکیہ کے نزدیک ناجائز ہے، امام مالک نے علی الاطلاق اس کو ناپسند کیا ہے، جب کہ شافعیہ کے یہاں ایک قول کراہت کا ہے اور دوسرا قول ہے کہ حرام ہے۔

حنابلہ اس کو ناجائز کہتے ہیں، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: "**ستفتح علیکم أرض العجم، و ستجدون فیها حمامات، فامنعوا نساء کم إلا حائضا أو نفساء**"[1] (سرزمین عجم کو تم فتح کرو گے، تمہیں وہاں غسل خانے ملیں گے، اپنی عورتوں کو ان میں جانے سے روکو مگر یہ کہ حیض یا نفاس میں رہی ہوں)۔

لہذا عورت کے لئے کسی عذر حیض یا نفاس یا مرض کے سبب حمام میں داخل ہونا جائز ہے[2]۔

## نسوانیت کی علامات کا تحفظ:

**۲۳-** اسلام نے عورت کو اپنی نسوانیت کی علامات کے تحفظ کا پابند کیا ہے، چنانچہ اس کے لئے لباس یا گفتگو یا کسی بھی تصرف میں مردوں سے مشابہت اختیار کرنا حرام قرار دیا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے مردوں سے مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں پر لعنت کی ہے، طبرانی میں یہ روایت ہے: "**أن امرأة مرت علی رسول اللہ ﷺ متقلدة قوسا، فقال "لعن اللہ المتشبهات من النساء بالرجال والمتشبهين من الرجال بالنساء**"[1] (ایک عورت کمان لٹکائے ہوئے رسول اللہ ﷺ کے پاس سے گزری تو آپ ﷺ نے فرمایا: مردوں سے مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں پر اور عورتوں سے مشابہت اختیار کرنے والے مردوں پر اللہ کی لعنت ہو)۔

ابن القیم نے لکھا ہے کہ عورت کا مرد بننا اور مرد کا عورت بننا گناہ کبیرہ ہے[2]۔

اسلام نے عورت کے لئے زینت کے ان تمام وسائل کو اختیار کرنے کی اجازت دی جو اس کی نسوانیت کا تحفظ کرسکیں، لہذا بالی پہننے کے لئے کانوں میں سوراخ کرنا اس کے لئے حلال ہے، فقہاء کہتے ہیں: عورتوں کے کانوں کو چھیدنے میں کوئی حرج نہیں، نیز بچیوں کے کانوں میں سوراخ کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ لوگ عہد رسالت میں بلا نکیر ایسا کرتے تھے، ابن القیم کہتے ہیں: عورت کو زیور پہننے کی ضرورت ہے، لہذا کانوں میں سوراخ کرنا اس

---

(۱) حدیث: "ستفتح علیکم أرض العجم......" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۰۱ طبع عزت عبید دعاس) اور ابن ماجہ (۲/ ۱۲۳۳ طبع الحلبی) نے کی ہے، منذری نے اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کے سبب اس کو معلول کہا ہے (مختصر سنن ابی داؤد ۶/ ۱۵ شائع کردہ دار المعرفہ بیروت)۔

(۲) فتح القدیر ۸/ ۹۷، ۱۰۸ طبع میریہ، حاشیہ الحموی ۲/ ۱۷۱ طبع العامرہ، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، ۲۳۳، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۷/ ۲۳، حاشیۃ البنانی علی الزرقانی ۷/ ۵، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۳۷ طبع الحلبی، المغنی ۱/ ۲۳۱ طبع الریاض۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۷۱۔
حدیث: "لعن اللہ المتشبهات من النساء بالرجال ..." کی روایت طبرانی نے اپنی کتاب الاوسط میں حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۸/ ۱۰۳) میں موجود ہے اور ہیثمی نے کہا: اس کو طبرانی نے الاوسط میں اپنے شیخ علی بن رازی سے روایت کیا ہے، علی بن رازی کمزور ہیں اور بقیہ رجال ثقہ ہیں۔

(۲) اعلام الموقعین ۴/ ۴۰۲۔

کے حق میں مصلحت ہے(۱)۔

عورت کے لئے ریشمی کپڑے اور سونے کو زینت کے لئے استعمال کرنا مباح ہے، مردوں کے لئے نہیں، اس لئے کہ یہ عورتوں کی زینت ہے۔ حضرت ابوموسیٰؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "حرام لباس الحرير و الذهب على ذكور أمتي، وأحل لإناثهم"(۲) (میری امت کے مردوں کے لئے ریشمی کپڑا اور سونا استعمال کرنا حرام ہے، البتہ عورتوں کے لئے حلال ہے)۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: عورت کے حق میں زیور پہننا مباح ہے، کیونکہ عورت کو شوہر کے لئے زینت اختیار کرنے اور اس کی خاطر سنورنے کی ضرورت ہے(۳)۔ اسی طرح وہ ہاتھوں میں مہندی لگا سکتی ہے، چہرے پر لوں میں مہر دلگا سکتی ہے، اور اس جیسی زینت کی دوسری چیزیں پہن سکتی ہے(۴)۔

**پردہ کا وجوب اور اجنبی مردوں کے ساتھ اختلاط نہ ہونا:**

۲۴ - اگر عورت اپنی ضرورت سے باہر نکلے گی تو با پردہ نکلے گی، ابن عابدین نے کہا: اور جہاں ہم نے عورت کے لئے باہر نکلنا مباح کہا ہے وہ بغیر زیب و زینت ہی کے نکلے گی، اور اپنی شکل وصورت ایسی نہ بنالے جو مردوں کی کشش اور میلان کا باعث ہو(۵)، فرمان باری ہے: "ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى"(۱) (اور جاہلیت قدیم کے مطابق اپنے کو دکھاتی مت پھرو)۔

مجاہد نے کہا: عورت نکل کر مردوں کے سامنے چلتی تھی، "تبرج جاہلیت" سے یہی مراد ہے۔ قتادہ نے کہا ہے: ان کی چال میں لچک اور ناز وانداز ہوتا تھا، اس لئے اللہ نے اس سے منع کردیا(۲)۔

جائز نہیں کہ عورت لوگوں کے سامنے ایسے کپڑے میں آئے جس میں اس کے بدن کا کوئی حصہ ظاہر ہو جس کا چھپانا واجب ہے یا بدن جھلکے، اس لئے کہ اگر بدن ظاہر ہو جائے تو وہ درحقیقت کپڑا پہننے والی ننگی ہوئی(۳)، اور فرمان نبوی ہے: "سيكون في آخر أمتي نساء كاسيات عاريات، على رؤوسهن كأسنمة البخت، العنوهن فإنهن ملعونات"(۴) (میری اخیر امت میں کچھ عورتیں کپڑا پہننے کے باوجود ننگی ہوں گی، ان کے سروں پر بختی اونٹ کے کوہان کی طرح ہوگا، ان پر لعنت بھیجو، کیونکہ وہ لعنت زدہ ہیں)۔

"الفواکہ الدوانی" میں ہے: عورتیں ایسا باریک کپڑا نہ پہنیں کہ جب اپنے گھروں سے باہر نکلیں تو بدن جھلکے۔ باہر نکلنے کی قید اتفاقی ہے، حاصل یہ ہے کہ عورت کے لئے ایسا کپڑا پہننا حرام ہے، جس میں اس کا بدن ان لوگوں کی موجودگی میں دکھائی دے جن کے لئے اس کو دیکھنا حلال نہیں(۵)۔

عورت کے لئے کوئی ایسا کام کرنا جائز نہیں جو جاذب نظر ہو اور

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۷۱، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۷، تحفۃ المودود ص ۲۵۔
(۲) حدیث: "حرام لباس الحرير والذهب على ذكور..." کی روایت احمد (۴/ ۳۹۴ طبع المیمنیہ) اور نسائی (۸/ ۱۶۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے حضرت ابوموسیٰ سے کی ہے، حدیث اپنے طرق کی وجہ سے صحیح ہے۔
(۳) ابن عابدین ۵/ ۲۳۲، فتح الجلیل ۱/ ۱۳۳، المغنی ۱/ ۷۷، ۵۸۸، ۵۹۱۔
(۴) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۳۔
(۵) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۶۵، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۹۔

(۱) سورۂ احزاب/ ۳۳۔
(۲) مختصر تفسیر ابن کثیر ۳/ ۹۴، ۳/ ۵۹۹، ۶۰۰۔
(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۱۲۳۔
(۴) حدیث: "سيكون في آخر أمتي نساء كاسيات عاريات..." کی روایت احمد (۲/ ۲۲۳ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے کہا: اس کو احمد اور حاکم ثلاثہ میں طبرانی نے روایت کیا ہے، احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مجمع الزوائد ۵/ ۱۳۷ طبع القدسی)۔
(۵) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۶۔

فتنہ کا سبب ہو، فرمان باری ہے: "ولا یضربن بأرجلهن لیعلم ما یخفین من زینتهن"(1) (اور عورتیں اپنے پیر زور سے نہ رکھیں کہ ان کا مخفی زیور معلوم ہو جائے)۔ ابن کثیر نے کہا: دور جاہلیت میں عورت گزرگاہ میں چلتی اور بے آواز کا پازیب پہنے ہوتی تو پاؤں زمین پر مارتی تاکہ پازیب کی آواز مردوں کو سنائی دے۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمان عورتوں کو اس سے منع فرمایا، اسی طرح کوئی بھی دیگر زیب و سنگار ہو اور عورت کی حرکت سے ظاہر ہو جائے تو اس ممانعت میں داخل ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "لا یضربن بأرجلهن"۔

اسی طرح گھر سے نکلتے وقت عورت کے لئے عطر اور خوشبو لگانا ممنوع ہے کہ مرد سونگھیں، فرمان نبوی ہے: "کل عین زانیة، والمرأة إذا استعطرت فمرت بالمجلس فهي کذا وکذا"(2) (ہر نگاہ زنا کار ہے، عورت اگر عطر لگا کر مجلس سے گذرے تو ایسی اور ایسی ہے) یعنی زنا کار ہے۔

عورتوں کو بیچ راستے میں چلنے سے روکا جائے گا، اس لئے کہ حضرت حمزہ بن ابو اسید انصاری اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو مسجد کے باہر جب کہ راستے میں مردوں اور عورتوں کا اختلاط تھا، عورتوں سے فرماتے ہوئے سنا: "استأخرن، فإنه لیس لکن أن تحققن الطریق، علیکن بحافات الطریق"(3) (تم (عورتیں) پیچھے ہٹ جاؤ، بیچ راستے سے چلنا تمہارے لئے درست نہیں ہے، تم لوگوں کو راستے کے کنارے ہی سے چلنا چاہئے)۔

عورت کا اجنبی مرد کے ساتھ خلوت کرنا کسی بھی کام کے دوران ناجائز ہے اور خلوت سے مراد یہ ہے کہ عورت مرد کے ساتھ ایسی جگہ ہو جہاں تیسرے کے آنے کا اندیشہ نہ ہو، دیکھئے: "خلوت"۔

امام ابو حنیفہ نے فرمایا: میں مکروہ سمجھتا ہوں کہ مرد کسی آزاد عورت کو مزدوری پر رکھے، اس سے خدمت لے، اور خلوت کرے، اس لئے کہ اجنبی عورت سے خلوت کرنا گناہ ہے(1)۔ اور فرمان نبوی ہے: "لا یخلون رجل بامرأة إلا کان الشیطان ثالثهما"(2) (جب بھی کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ خلوت میں ہوتا ہے ان کا تیسرا شیطان ہوتا ہے)۔

مردوں اور عورتوں کا مشکوک اختلاط ممنوع ہے جس کی تفصیل اصطلاح "اختلاط" میں گزر چکی ہے(3)۔

## عبادت سے متعلق عورت کے خصوصی احکام:

۲۵- اصل یہ ہے کہ اہلیت عبادت میں مرد اور عورت کے مابین کوئی فرق نہیں۔

البتہ چونکہ عورت کو پردہ اور اجنبی مردوں کے ساتھ مشکوک اختلاط سے بچنے کا حکم ہے، اس لئے عورت کی عبادت کے لئے بعض خصوصی

---

(1) سورۂ نور/ ۳۱۔

(2) حدیث: "کل عین زانیة والمرأة إذا استعطرت....." کی روایت احمد (۴/ ۴۱۸ طبع المیمنیہ) اور ترمذی (۵/ ۱۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(3) مختصر تفسیر ابن کثیر ۲/ ۱۰۲۔

حدیث: "استأخرن فإنه لیس لکن..." کی روایت ابوداؤد (۵/ ۴۲۲ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اس کی اسناد میں جہالت ہے

= (میزان الاعتدال للذہبی ۲/ ۲۶۵ طبع الحلبی)۔

(1) بدائع الصنائع ۵/ ۱۸۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۰۸، کشاف القناع ۳/ ۱۷، المغنی ۶/ ۵۳، الاحکام السلطانیہ للماوردی ۲۴۸، ۲۵۷، تبصرہ بہامش فتح العلی ۱/ ۲۹۶۔

(2) حدیث: "لا یخلون رجل بامرأة..." کی تخریج فقرہ نمبر ۵ کے تحت گذر چکی ہے۔

(3) الموسوعۃ الفقہیہ کویت ۲/ ۲۹۰۔

احکام ہیں(۱) مثلاً:

(الف) اذان واقامت: اصل یہ ہے کہ عورت اذان یا اقامت نہ کہے، دیکھئے: "اذان" اور "اقامت" کی اصطلاحات۔

(ب) عورت مردوں کی امامت نہ کرے، بلکہ بعض مذاہب میں اس کے لئے عورتوں کی امامت بھی مکروہ ہے(۲)، دیکھئے: "امامت" کی اصطلاح۔

(ج) کسی عورت کی امامت میں عورتوں کی باجماعت نماز: حنفیہ ومالکیہ کے یہاں اصل یہ ہے کہ اس حالت میں عورتوں کے لئے جماعت مشروع نہیں، اس میں شافعیہ وحنابلہ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک ان کے لئے جماعت مندوب ہے اگرچہ مرد ان کی امامت نہ کریں۔ اس کی تفصیل "صلاۃ الجماعۃ" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

(د) عورت کا مردوں کے ساتھ جمعہ، عیدین اور جماعت کی نماز میں شریک ہونا: جمہور فقہاء کے نزدیک مسجد میں نماز جماعت کے لئے عورت کی حاضری جائز ہے، اسی طرح جمعہ وعیدین میں شریک ہونا جائز ہے(۳)، تفصیل کے لئے دیکھئے: "صلاۃ الجماعۃ"، "صلاۃ الجمعۃ" اور "صلاۃ العیدین" کی اصطلاحات۔

### ھ- عورت کا طریقۂ نماز:

۲۶- اصل یہ ہے کہ عبادات کی ادائیگی میں مردوں اور عورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، البتہ عورت کے لئے نماز میں کچھ خصوصی حالتیں ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے:

مستحب یہ ہے کہ عورت رکوع میں خود کو سمیٹ لے یعنی اپنی کہنیوں کو اپنے پہلو سے لگالے، ان سے علاحدہ دور نہ رکھے، رکوع میں تھوڑا سا جھکے، سہارا نہ لے، اپنی انگلیوں کو کھول کر نہ رکھے، بلکہ ان کو ملالے، اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں گھٹنوں پر رکھے، اپنے گھٹنے کو جھکالے، اور اپنی کہنیوں کو اپنے بدن سے لگالے۔

سجدہ میں اپنے بازو کو زمین پر رکھ دے، سمٹ جائے، پیٹ اپنی رانوں سے ملالے، اس لئے کہ اس میں پردہ زیادہ ہے، مردوں کی طرح اس کے لئے رانوں کو پیٹ سے الگ رکھنا مسنون نہیں، اس لئے کہ حضرت یزید بن ابی حبیب کی حدیث ہے: "أن النبي ﷺ مر علی امرأتین تصلیان، فقال: "إذا سجدتما فضما بعض اللحم إلی بعض، فإن المرأة لیست في ذلک کالرجل"(۱) (حضور اکرم ﷺ کا گزر دو عورتوں کے پاس سے ہوا جو نماز میں تھیں، آپ نے فرمایا: جب تم سجدہ میں جاؤ تو گوشت کو گوشت سے ملالو اس لئے کہ اس میں عورت مرد کی طرح نہیں ہے)۔

نیز اس لئے کہ وہ قابل ستر ہے، لہذا سمٹنا اس کے لئے زیادہ مناسب ہے۔ اسی طرح مناسب ہے کہ عورت اپنے دونوں پیروں کو دیئے

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، العنایہ شرح الہدایہ ۱/ ۲۲۱ طبع دار احیاء التراث، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۹۵، ۲۰۰، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۸۸، ۳۸۹، المغنی ۱/ ۴۱۳، ۴۲۲، کشاف القناع ۱/ ۲۳۲، ۲۳۶۔

(۲) الاختیار ۱/ ۵۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۷۸، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۰۲، لابی یعلی رص ۸۱، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۹۹ طبع ریاض، منتہی الارادات ۱/ ۲۶۰، ۲۶۳، المجموع شرح المہذب ۴/ ۱۳۵، ۱۳۶ طبع المکتبۃ العالمیہ فجالہ، تحقیق محمد نجیب مطیعی۔

(۳) الشرح الصغیر ۱/ ۳۴۷، الفواکہ الدوانی ۱/ ۲۳۶، المجموع ۴/ ۸۲، ۸۳، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۹، ۲۳۰، منتہی الارادات ۱/ ۲۴۵، المغنی ۲/ ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳۔

(۱) حدیث: "إذا سجدتما فضما بعض اللحم..." کی روایت ابوداؤد نے اپنی مراسیل (تحفۃ الأشراف للمزی ۱۳/ ۴۱۹ طبع الدار القیمۃ) میں حضرت یزید بن ابی حبیب سے مرسلاً کی ہے، اور اس کی سند میں ارسال کی وجہ سے ضعف ہے۔

رکھے اور رکوع جدہ کرتے وقت اس کو دور رکھے تاکہ اس کا بدن نہ جھلکے، اور پنی آواز پست رکھے، چہار زانو ہوکر بیٹھے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ عورتوں کو حکم دیتے تھے کہ نماز میں چہار زانو ہوکر بیٹھیں یا پنے دونوں پاؤں کو اپنے دائیں طرف نکال لے اور یہ چہار زانو ہوکر بیٹھنے سے افضل ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہ کا یہی عمل بھی ہے اور مردوں کے بیٹھنے کے طریقہ سے مشابہ نہیں ہے۔ یہی امام شافعی و امام احمد کا قول ہے۔

نیز عورتوں کے لئے مستحب ہے کہ نماز کے بعد مردوں سے پہلے لوٹ جائیں، تاکہ مردوں کے ساتھ اختلاط نہ ہو، حضرت ام سلمہ کی روایت ہے حضور ﷺ جب سلام پھیرتے تو سلام پورا ہوتے ہی عورتیں اٹھ کھڑی ہوتیں اور آپ اٹھنے سے قبل تھوڑی دیر اپنی جگہ پر ٹھہرے رہتے، ام سلمہ کہتی ہیں: اللہ اعلم ہمارا خیال یہ ہے کہ ایسا آپ اس لئے کرتے تھے تاکہ مردوں کے پہنچنے سے قبل عورتیں لوٹ جائیں [1]۔

## و- حج:

۲۷- عورت پر حج کی فرضیت سے متعلق چند امور ہیں:

اول: وجوب کے بارے میں جس کی تشریح یہ ہے:

یہ طے ہے کہ زاد و راحلہ وغیرہ کی استطاعت علی الاطلاق حج کے وجوب کی شرط ہے، اور عورت کے تعلق سے مزید یہ بھی شرط ہے کہ اس کے ساتھ شوہر یا محرم ہو۔ اس کی دلیل اس سلسلہ کی احادیث ہیں، یہ مسئلہ متفق علیہ ہے۔

البتہ شوہر یا محرم کے بغیر عورت پر حج فرض ہونے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ کا قول اور حنابلہ کے یہاں مذہب یہ ہے کہ اس پر حج واجب نہیں، اس لئے کہ اگر اس کے ساتھ شوہر یا محرم نہ ہو تو اس کے لئے اندیشہ ہے، کیونکہ عورتیں تختہ پر رکھے ہوئے گوشت کی مانند ہیں (ہر کوئی اس پر ہاتھ ڈال سکتا ہے) سوائے ان کے جن کی طرف سے کوئی دفاع کرنے والا ہو [1]۔ اس سلسلہ میں اختلاف و تفصیل ہے جسے "حج" کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

یہ حکم حج فرض کے بارے میں ہے، رہا نفلی حج تو شوہر یا محرم کے بغیر اس کے لئے نکلنا جائز نہیں [2]۔

دوم: بعض اعمال کے بارے میں حج اور عمرہ کے ارکان میں عورت مرد کی طرح ہے، البتہ بعض افعال میں مرد سے الگ ہے۔

ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

سلے ہوئے کپڑے پہننا، جیسے قمیص، قبا، پائجامے، دستانے اور جس میں پردہ زیادہ ہو، اس لئے کہ اس کا بدن قابل پردہ ہے، البتہ نقاب نہیں لگائے گی، اور دستانے پہننے کی [3] اس مسئلہ میں اختلاف و تفصیل ہے، دیکھئے: "احرام" کی اصطلاح۔

طواف میں عورت پر رمل نہیں، میلین اخضرین کے درمیان سعی کرتے وقت تیز نہیں دوڑے گی، نیز اس پر اضطباع واجب نہیں [4]۔

---

(1) ابن عابدین ۱/ ۳۰۹، البدائع ۱/ ۲۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۳۳، ۲۳۹، ۲۵۰، المہذب ۱/ ۸۲، ۸۳، المجموع ۳/ ۵۵، ۵۶، منحی الارادات ۱/ ۹۳، کشاف القناع ۱/ ۳۴۳، ۳۹۳، المغنی ۱/ ۵۱۰، ۵۶۲۔

حدیث "كان إذا سلم النبي ﷺ قام النساء ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۳۳ طبع سلفیہ) نے کی ہے۔

(1) ابن عابدین ۲/ ۱۴۲، البدائع ۲/ ۱۲۳، مغنی ۳/ ۲۳۶، ۲۳۷، کشاف القناع ۲/ ۳۹۳، ۳۹۵۔

(2) فتح الجلیل ۱/ ۴۳۰، الدسوقی ۲/ ۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۶۷، المجموع شرح المہذب ۷/ ۶۰، ۶۱، شائع کردہ مکتبۃ الارشاد، المغنی ۳/ ۲۳۷۔

(3) البدائع ۲/ ۱۸۵، ۱۸۶، ابن عابدین ۲/ ۱۹۰، فتح الجلیل ۱/ ۵۰۳، مغنی المحتاج ۱/ ۵۱۹، المجموع ۷/ ۲۶۹، المغنی ۳/ ۳۲۸، ۳۲۹۔

(4) ابن عابدین ۲/ ۱۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۱، ۵۴، ۵۵، المجموع ۷/ ۳۳۰، المغنی ۳/ ۳۹۴، ۳۷۲۔

عورت کے لئے تقصیر جائز ہے، حلق جائز نہیں[1]، دیکھئے: "حج" کی اصطلاح۔

تلبیہ میں آواز محض اتنی بلند رکھتی ہے کہ ساتھ والی عورت سن لے، دیکھئے: "حج" اور "تلبیہ" کی اصطلاحات۔

ز- گھر سے نکلنا:

۲۸- اگر عورت شادی شدہ ہو تو اس کا گھر سے نکلنا شوہر کی اجازت پر موقوف ہے، حضرت ابن عمر کی روایت ہے "رأیت امرأة أتت إلى النبي وقالت: يا رسول الله ما حق الزوج على زوجته؟ قال: حقه عليها أن لا تخرج من بيتها إلا بإذنه، فإن فعلت لعنها الله و ملائكة الرحمة و ملائكة الغضب حتى تتوب أو ترجع"[2] (میں نے ایک عورت کو دیکھا، وہ خدمت نبوی میں آئی اور اس نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! بیوی پر شوہر کا کیا حق ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کا حق یہ ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر اپنے گھر سے نہ نکلے۔ اگر بے اجازت نکل جائے تو اس پر اللہ کی لعنت، رحمت کے فرشتوں اور غضب کے فرشتوں کی لعنت ہے تا آنکہ توبہ کر لے یا لوٹ آئے)، نیز اس لئے کہ شوہر کا حق واجب ہے، لہذا غیر واجب کے لئے اس کا ترک کرنا جائز نہیں۔

بیوی کا شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نکلنا اس کو ناشزہ بنا دیتا ہے، اور فی الجملہ اس کے نفقہ کے حق کو ساقط کر دیتا ہے، تاہم شوہر کے لئے مناسب نہیں کہ اس کو اپنے والدین سے ملاقات اور ان کی عیادت سے روکے، اس لئے کہ ملاقات نہ کرنا ایک طرح کی نافرمانی اور قطع رحمی ہے۔

اسی طرح غیر مناسب ہے کہ اس کو مسجد میں نماز پڑھنے، جمعہ، عیدین اور درس و وعظ میں شرکت سے روکے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله" (اللہ کی بندیوں کو مسجدوں میں آنے سے نہ روکو) اور ایک روایت میں ہے: "إذا استأذنت أحدكم امرأته إلى المسجد فلا يمنعها"[1] (اگر تم میں سے کسی کی بیوی مسجد میں آنے کے لئے اجازت مانگے تو اس کو نہ روکو)۔

لیکن اس میں قید یہ ہے کہ عورت کے لئے کوئی اندیشہ نہ ہو، اور اس کے نکلنے میں فتنہ کا ڈر نہ ہو، اگر فتنہ کا اندیشہ ہو تو شوہر اس کو روک سکتا ہے، متاخرین حنفیہ نے عورت کے نکلنے کو کو کہ بوڑھی ہو، زمانہ کے بگاڑ کے مد نظر مکروہ کہا ہے۔ اس کی دلیل حضرت عائشہ کا یہ قول ہے: "لو أن رسول الله رأى ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني إسرائيل"[2] (اگر رسول اللہ ﷺ عورتوں کے ان نئے کرتوتوں کو دیکھتے تو ان کو مسجد میں جانے سے یقیناً منع کر دیتے جیسے بنی اسرائیل کی عورتوں کو منع کیا گیا تھا)۔

---

( ) البدائع ۲/ ۱۴۱، الدسوقی ۲/ ۴۶، المہذب ۱/ ۲۳۵، المغنی ۳/ ۳۹۳ طبع مجلس ۱/ ۸۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۹۳، المغنی ۳/ ۳۳۰۔

(۲) حدیث: "حق الزوج علی زوجته أن لا تخرج ..." کی روایت بزار نے اپنی مسند میں کی ہے اور اس کی اسناد میں حسین بن قیس ہیں جو ضعیف ہیں جیسا کہ مجمع الزوائد (۴/ ۳۰۷ طبع القدسی) میں ہے۔

(۱) حدیث: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۸۲ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۲۰۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے، اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۸۰، البدائع ۲/ ۳۳۱، الہدایہ ۱/ ۳۰۲، الدسوقی ۱/ ۳۳۵، فتح الجلیل ۱/ ۲۲۲، المہذب ۱/ ۱۶۷، المجموع ۴/ ۸۳، المغنی ۷/ ۲۰، کشاف القناع، منتہی الارادات ۱/ ۲۵۳۔

حدیث عائشہ: "لو أن رسول الله ﷺ رأى ما أحدث النساء ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۴۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ح-نفلی عبادت:

۲۹-نفلی عبادت میں بھی عورت اپنے شوہر کی اجازت کی پابند ہے، لہذا شوہر کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر نفل نماز یا روزہ یا حج یا اعتکاف نہیں کر سکتی، اگر ان کی وجہ سے شوہر کے حقوق کی ادائیگی میں خلل ہو، اس لئے کہ شوہر کا حق فرض ہے، لہذا نفل کی خاطر اس کو چھوڑنا جائز نہیں، نیز اس لئے کہ شوہر کو عورت سے استمتاع کا حق ہے اور وہ اس روزہ، حج و اعتکاف میں اس کے لئے ممکن نہیں رہے گا، حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "لا یحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا بإذنه"[1] (کسی عورت کے لئے حلال نہیں کہ اپنے شوہر کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر روزہ رکھے)۔ اسے بخاری نے نقل کیا ہے۔

اگر عورت شوہر کی اجازت کے بغیر روزہ رکھ لے یا حج یا اعتکاف کرلے تو شوہر اس کا روزہ تڑوا سکتا ہے، اس سے حج کا احرام ختم کرا سکتا ہے اور اس کو اعتکاف سے نکال سکتا ہے، کیونکہ اس میں عورت کی طرف سے دوسرے کے حق کو اس کی اجازت کے بغیر ضائع کرنا ہے، اس لئے صاحب حق اس کو روک سکتا ہے۔

یہ متفق علیہ ہے، البتہ شافعیہ نے ان روزوں کو مستثنیٰ کیا ہے جس کے رکھنے کی تاکید ہے، مثلاً صوم عرفہ، عاشوراء، ان روزوں کی تاکید زیادہ ہے اس لئے شوہر ان سے نہیں روکے گا، اسی طرح مطلق نفل نماز کو مستثنیٰ کیا ہے، اس لئے کہ اس کا وقت مختصر ہوتا ہے۔

اگر شوہر عورت کو نفلی روزہ یا حج یا اعتکاف کی اجازت دے دے تو شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک شوہر اس کو روزہ یا اعتکاف سے روک سکتا ہے اگرچہ وہ اسے شروع کر چکی ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عائشہؓ، حفصہ و زینب کو اعتکاف کی اجازت دی، پھر اس کو منع کر دیا، حالانکہ وہ اعتکاف میں بیٹھ چکی تھیں، چنانچہ صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ ذكر أن يعتكف العشر الأواخر من رمضان، فاستأذنته عائشة فأذن لها، وسألت حفصة عائشة أن تستأذن لها ففعلت، فلما رأت ذلك زينب بنت جحش أمرت ببناء فبني لها. قالت: وكان رسول الله ﷺ إذا صلى انصرف إلى بنائه، فبصر الأبنية فقال: ما هذا؟ قالوا: بناء عائشة وحفصة وزينب، فقال رسول الله ﷺ: آلبر أردن بهذا؟ ما أنا بمعتكف"[1] (رسول اللہ ﷺ نے رمضان کے آخری عشرہ کے اعتکاف کا ذکر فرمایا تو حضرت عائشہؓ نے آپ سے اعتکاف کی اجازت مانگی، آپ نے اجازت دے دی، حضرت حفصہ نے عائشہ سے کہا کہ ان کے لئے اجازت لے لیں، انہوں نے اجازت لے لی، یہ دیکھ کر حضرت زینب بنت جحش نے خیمہ لگانے کا حکم دیا، ان کا خیمہ لگ گیا۔ حضور ﷺ نماز کے بعد اپنے خیمے کی طرف جاتے تھے، ان سارے خیموں کو دیکھ کر آپ نے دریافت فرمایا: یہ کیا ہے؟ بتایا گیا کہ عائشہ، حفصہ اور زینب کے خیمے ہیں تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کیا انہوں نے نیکی کا ارادہ کیا ہے؟ میں اعتکاف نہیں کروں گا)۔

حنفیہ کے نزدیک اب شوہر اس کو نہیں روک سکتا، اس لئے کہ جب اس نے اجازت دے دی تو اس نے استمتاع کے منافع کا مالک اس کو بنا دیا۔ عورت مالک بننے کی اہل ہے، لہذا شوہر اس سے رجوع

(۱) حدیث: "لا یحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/۲۹۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "أن رسول الله ﷺ ذكر أن يعتكف العشر الأواخر..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۲۸۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۳۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نہیں کر سکتا جب کہ مالکیہ کے نزدیک عبادت شروع کرنے سے قبل شوہر اس کو منع کر سکتا ہے شروع کرنے کے بعد نہیں۔

عورت نے جو ذمہ جو نذر واجب کی ہو وہ اگر شوہر کی اجازت کے بغیر ہو تو شوہر اس کو منع کر سکتا ہے، یہ متفق علیہ ہے۔

اگر شوہر کی اجازت سے ہو اور معین زمانہ میں ہو تو شوہر اس کو منع نہیں کر سکتا۔

اگر زمانہ مبہم و غیر معین ہو تو مالکیہ کے نزدیک منع کر سکتا ہے الا یہ کہ عورت اس کو شروع کر چکی ہو، اور شافعیہ و حنابلہ کے یہاں اس میں دو روایات ہیں ( )۔

## عورتوں کے مناصب پر فائز ہونے سے متعلق احکام:

٣٠- ولایت والے مناصب جیسے امامت، قضاء، وصایت، حضانت وغیرہ ایسی ذمہ داریاں ہیں جن کے لئے خصوصی جسمانی و نفسیاتی صلاحیت ضروری ہے، مثلاً طاقت، صلاحیت، تجربہ، نگرانی، شفقت اور صحیح وقت پر اقدام کی صلاحیت، صفات کی ضرورت کے لحاظ سے یہ مناصب الگ الگ ہوتے ہیں۔

اگر بعض مناصب میں مرد عورتوں پر مقدم ہیں تو اس کی وجہ ایک کا دوسرے سے اختلاف اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے دی گئی ہر ایک کو امتیازی خصوصیات ہیں۔

اسی طرح بعض ولایات و ذمہ داریوں میں عورتوں کا مقدم ہونا ان کی تخلیق اور فطری صلاحیت کی مناسبت کی وجہ سے ہے۔

قرافی نے کہا: پیش نظر رہے کہ ہر ولایت و ذمہ داری میں ایسے کو مقدم کرنا واجب ہے جو اس کے مفادات کو بخوبی انجام دے سکے، اس سے کم تر کو اس میں مقدم نہیں کیا جائے گا، چنانچہ جنگ کی ذمہ داری ان کو دی جائے گی جو لڑائی کے داؤ پیچ اور فوجی علم و تدبیر سے خوب واقف ہو، قضاء میں ایسے شخص کو مقدم رکھا جائے گا جو شرعی احکام کو جانتا ہو، فریقین کے دلائل اور ان کے مکر و فریب کو خوب خوب سمجھتا ہو، اور یتیم کی امانت میں اس کو مقدم کیا جائے گا جو یتیموں کے مال کو بڑھانے اور نفقات کے اموال کا اندازہ لگانے میں ماہر ہو۔

حضانت کے باب میں عورتیں مردوں پر مقدم ہیں، اس لئے کہ بچوں پر زیادہ صبر کرتی ہیں، ان میں شفقت و رحمت زیادہ ہوتی ہے، اسی وجہ سے عورتوں کو اس میں مقدم اور مردوں کو مؤخر کیا گیا، جب کہ امامت اور جنگ جیسی ذمہ داریوں میں عورتوں کو مؤخر کیا گیا، اس لئے کہ مردوں میں بمقابلہ عورتوں کے ان ذمہ داریوں کی انجام دہی کی صلاحیت زیادہ ہوتی ہے (١)۔

قضاء ان ذمہ داریوں میں سے ہے جس میں جمہور فقہاء کے نزدیک مرد مقدم ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک حد اور قصاص کے علاوہ میں عورت فیصلہ کر سکتی ہے، البتہ اس کو قاضی بنانا مکروہ ہے، اس کو قاضی بنانے والا گنہ گار ہوگا، کیونکہ اس میں مردوں سے گفتگو ہوتی ہے، حالانکہ عورتوں میں بنیادی چیز پردہ ہے۔ ابن عابدین نے کہا: اگر عورت حد یا قصاص میں فیصلہ کرے اور یہ فیصلہ دوسرے قاضی کے پاس لے جایا جائے اور وہ اس کے جواز کا قائل ہو اور وہ اس فیصلہ کو نافذ کردے تو دوسرا کوئی قاضی اس کو منسوخ نہیں کر سکتا (٢)۔

---

( ) البدائع ٢/ ٧٠، ١٠٨، ١٠٩، ١٢٣، ابن عابدین ٢/ ١٣٣، ١٢٩، الدسوقی ١/ ٥١٥، فتح الجلیل ١/ ٤١٧، ٤٢١، ٤٢٢، مغنی المحتاج ١/ ٤٤٩، ٤٥٥، ٣٤٥، المہذب ١/ ١٩٥، ١٩٧، ٢٢٢، المجموع ١/ ٤٣، ٣٠٩، المغنی ٣/ ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٢٠، منتہی الارادات ١/ ٤٣٣، ٤٦٧۔

(١) الفروق للقرافی ٢/ ١٥٨ فرق ٩٦، ١٤٣، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ١٥۔

(٢) المغنی ٩/ ٣٩، التبصرہ بہامش فتح العلی ١/ ٣٤٠، الاختیار ٢/ ٨٤، ابن عابدین ٤/ ٣٥٦۔

ابن جریر طبری سے منقول ہے کہ وہ قاضی کے لئے مرد ہونا شرط قرار نہیں دیتے، اس لئے کہ عورت مفتی ہو سکتی ہے، لہذا اس کا قاضی ہونا بھی جائز ہے۔

عورت کے لائق ذمہ داریوں میں سے شہادت، وصایت اور وقف کی نگرانی ہے۔ ابن عابدین نے کہا: عورت وقف کی نگراں، یتیم کی وصی اور گواہ ہونے کی اہل ولائق ہے، لہذا اس کو اوقاف کی نگرانی اور اس میں گواہی کے لئے برقرار رکھنا درست ہے[1]۔

ابن قدامہ نے کہا: اکثر اہل علم کے قول کے مطابق عورت کو وصی بنانا درست ہے، شریح سے یہی مروی ہے، مالک، ثوری، اوزاعی، اسحاق، شافعی، ابو ثور اور اصحاب رائے کا بھی قول ہے، اس لئے کہ روایت میں آتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت حفصہ کو وصی بنایا، نیز اس لئے کہ وہ شہادت کی اہل ہے، اس لئے مرد کے مشابہ ہوگئی[2]۔

خطیب شربینی نے کہا: تمام شرائط کے پائے جانے پر بچوں کی ماں دوسری عورتوں سے اولی ہے، کیونکہ اس میں بھرپور شفقت ہے اور اس میں اصطخری کے اختلاف سے نکلنا ہے، اصطخری کی رائے ہے کہ باپ دادا کے بعد ماں ہی کو ولایت حاصل ہے اور اس وجہ سے ماں دوسرے مردوں سے بھی اولی ہے، اگر اس میں صلاحیت اور فائدہ اٹھانے کی اہلیت وغیرہ ہو ورنہ نہیں، اذرعی نے کہا: کتنے ہی محبت وشفقت والے اپنے متعلقین کے لئے منافع اور مصالح کی تحصیل نہیں کر سکتے ہیں[3]۔

علاوہ ازیں عورت کی گواہی جمہور کے نزدیک صرف اموال اور اس کے متعلقات میں ہوگی، جب کہ حنفیہ کے نزدیک حدود وقصاص کے علاوہ میں ہوگی۔ عورت کی گواہی مرد کی گواہی کی آدھی ہوگی، کیونکہ فرمان باری ہے: "فَإِنْ لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَأَتَانِ"[1] (پھر اگر دونوں مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں)۔

مردوں کے بغیر تنہا عورت کی گواہی ان امور میں مقبول ہے جس کی اطلاع مردوں کو نہیں ہوتی[2]، اس کی تفصیل اصطلاح "شہادت" میں دیکھئے۔

صغیر کے مال کی ولایت جمہور فقہاء کے نزدیک مردوں کے لئے ہوگی، اس لئے کہ ولایت کا ثبوت شرع سے ہے جو عورت کے لئے ثابت نہیں ہے، ہاں عورت کو وصی بنانا جائز ہے، وہ وصی بنانے کی وجہ سے وصی بن جائے گی۔ شافعیہ میں سے اصطخری کی رائے (جو ان کے یہاں خلاف اصح ہے) اور حنابلہ میں سے قاضی ابو یعلی اور ابن تیمیہ کی رائے یہ ہے کہ باپ دادا کے بعد ماں کو ولایت حاصل ہے، اس لئے کہ وہ والدین میں سے ایک فرد ہے، اور بچے کے لئے اس کے اندر شفقت زیادہ ہے۔

اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک نکاح میں عورت کو ولایت حاصل نہیں، اس لئے کہ عورت نہ خود اپنا نکاح کرنے کی مالک ہے اور نہ دوسرے کا، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "لا تنكح المرأة المرأة، ولا المرأة نفسها"[3] (عورت کسی عورت کا نکاح نہیں کرسکتی، اور نہ خود اپنا نکاح کرسکتی ہے)، امام ابو حنیفہ، امام زفر، امام حسن

(۱) ابن عابدین ۳/ ۵۶۱۔
(۲) المغنی ۶/ ۱۳۷۔
(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۷۵۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔
(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۷۷، المغنی ۹/ ۱۵۱، ۱۵۶، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۰۳۔
(۳) حدیث: "لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها" کی روایت دار قطنی (۳/ ۲۲۷ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اس کی اسناد حسن ہے۔

بن زیاد کے نزدیک امام ابو یوسف سے ظاہر روایت یہ ہے کہ عورت اپنی شادی اور ولایت یا وکالت کی وجہ سے دوسرے کی شادی کر سکتی ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "**فلا جناح علیکم فیما فعلن فی أنفسھن من معروف**"[1] (تو کوئی گناہ تم پر نہیں اس بات میں جسے وہ (بیویاں) اپنے بارے میں شرافت کے ساتھ کریں)۔

آیت میں نکاح اور فعل کو عورتوں کی طرف منسوب کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کی عبارت درست اور نافذ ہے، کیونکہ ان کی طرف یہ نسبت مستقل طور پر ہے، اس لئے کہ ان کے ساتھ کسی اور کا ذکر نہیں، اور روایت میں آیا ہے کہ ایک عورت نے اپنی بیٹی کی شادی اس کی رضامندی سے کر دی، اس کے اولیاء نے آکر حضرت علیؓ کے سامنے مسئلہ پیش کیا، حضرت علیؓ نے اس نکاح کو جائز قرار دیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کی عبارت سے نکاح درست ہے۔ حضرت علیؓ نے ولی کے بغیر نکاح کو اس لئے جائز قرار دیا کہ اولیاء غائب تھے، اس لئے کہ عورت نے خالص اپنے حق میں تصرف کیا اور اس میں دوسرے کا نقصان نہیں، اس لئے مانند ہوگا جیسا کہ اپنے مال میں اس کا تصرف کرنا جائز ہے اور نکاح میں ولایت بمقابلہ مال جلد ثابت ہوجاتی ہے، اس لئے کہ نکاح اس کا خالص حق ہے، یہاں تک کہ عورت کے مطالبہ کرنے پر ولی کو نکاح کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور عورت اپنے حقوق وصول کرنے کی اہل ہے[2]۔ اس کی تفصیل "نکاح" کی اصطلاح میں ہے۔

(1) سورۂ بقرہ / ۲۳۴۔

(2) ابن عابدین ۱/ ۳۱۱ طبع ۳، ۱۲ طبع ۳، الاختیار ۳/ ۹۰، ۹۱، فتح الجلیل ۲/ ۲۲، مغنی المحتاج ۳/ ۱۴۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۳۰ طبع ۳، المہذب ۱/ ۳۵ طبع ۳، ۲/ ۳۶ طبع، المقنع ۳/ ۱۳، نیل المآرب ۱/ ۱۰۰ طبع ۱، المغنی ۶/ ۴۶۵ طبع۔

**عورت سے متعلق احکام جنایات:**

**۳۱-** عام علماء کی رائے ہے کہ قصاص کے احکام میں فی الجملہ مرد وعورت میں کوئی فرق نہیں، عورت کو مرد کے بدلہ اور مرد کو عورت کے بدلہ قتل کیا جائے گا[1]۔

البتہ دیات کے بارے میں بعض فقہاء کی رائے ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کی آدھی ہے[2]۔ اس کی تفصیل "دیت" میں دیکھیں۔

## مادہ جانور

**۳۲-** مادہ جانور کے کچھ خاص احکام ہیں جو اجمالی طور پر حسب ذیل ہیں:

**الف- اونٹ کی زکاۃ:**

اونٹ کی زکاۃ میں اصل یہ ہے کہ مادہ لی جائے اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر بنت مخاض نہ ہو یا عیب دار ہو تو اس کی جگہ پر ابن لبون لینا جائز ہے، جب کہ حنفیہ کے نزدیک اونٹ کی زکاۃ میں نر اسی وقت جائز ہے جب کہ اس کو مادہ کی قیمت سے موازنہ کر کے دیا جائے۔

گائے اور بکری میں اس کے برخلاف مالک کو اختیار ہے[3]۔ تفصیل کی جگہ اصطلاح "زکاۃ" ہے۔

(1) البدائع ۷/ ۲۳۷، ۳۱۰ طبع ۱، الاختیار ۵/ ۲۷، فتح الجلیل ۴/ ۳۵۰، المہذب ۲/ ۱۷۴، المغنی ۷/ ۶۷۹ طبع الریاض۔

(2) البدائع ۷/ ۲۵۴، الکافی لابن عبد البر ۲/ ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، المہذب ۲/ ۱۹۸، المغنی ۷/ ۷۹۷، ۷۹۸ طبع۔

(3) ابن عابدین ۲/ ۱۶، ۱۸ طبع مصر، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۱۹ طبع دار المعرفہ، نہایۃ المحتاج ۳/ ۴۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، کشاف القناع ۲/ ۱۸۵۔

**ب- قربانی میں:**

شافعیہ نے کہا ہے جیسا کہ سیوطی کی الاشباہ والنظائر میں ہے کہ مشہور قول کے مطابق نر کی قربانی مادہ کی قربانی سے اولی ہے[۱]۔

تفصیل کی جگہ اصطلاح "اضحیہ" ہے۔

**ج- دیت:**

دیت مغلظہ اگر بہ شکل اونٹ ہو تو تمام فقہاء کے نزدیک پوری دیت مادہ سے واجب ہوگی حنفیہ کے نزدیک دیت مخمسہ بھی اسی طرح ہے جب کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک دیت مخمسہ میں نر کا ہونا بھی جائز ہے[۲]۔ تفصیل کی جگہ اصطلاح "دیت" ہے۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی ص ۲۳۸ طبع الحلبی۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۶۸ طبع مصر، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۶۵ طبع دار المعرفہ، روضہ ۸/ ۲۵۵ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۶/ ۱۹۔

# إہاب

**تعریف:**

۱- اہاب کا معنی لغت میں: گائے، بکری اور وحشی جانور کی بغیر دباغت دی ہوئی کھال ہے[۱]۔

اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی کھال کو "اہاب" نہیں کہا جائے گا۔

فقہاء لفظ "اہاب" کا اطلاق لغوی معنی میں کرتے ہیں، فتح القدیر میں ہے: اہاب بغیر دباغت کی کھال کا نام ہے[۲]۔

لفظ "جلد" عام ہے، دباغت والی اور بغیر دباغت دونوں طرح کی کھال کو جلد کہتے ہیں، فقہاء کے یہاں لفظ "جلد" کا استعمال "جلد حیوان" سے زیادہ عام معنی میں ہے، لہذا اس میں انسان کی جلد بھی آجاتی ہے[۳]۔

**اہاب سے متعلق احکام:**

**الف- شرعی طور پر مذبوح جانور کا چمڑا:**

۲- جانور دو طرح کے ہیں: ماکول اللحم، غیر ماکول اللحم۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۲) فتح القدیر ۱/ ۶۵ طبع بولاق، النہایہ فی غریب الحدیث، عمدۃ القاری ۱/ ۱۳۳ طبع المنیریہ۔

(۳) المصباح المنیر، نیز دیکھئے: لسان العرب، مفردات الراغب الاصفہانی: مادہ "جلد"۔

ماکول اللحم جانور کو اگر شرعی طور پر ذبح کر دیا جائے تو اس کی جلد بالاتفاق پاک ہے اگرچہ دباغت نہ دی گئی ہو۔

غیر ماکول اللحم جانور دو طرح کے ہیں: بحالت حیات نجس جانور (نجس العین)، بحالت حیات پاک جانور (غیر نجس العین)۔

خنزیر بالاتفاق نجس العین ہے اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک کتا بھی نجس العین ہے، اس کی کھال شرعی طور پر ذبح کرنے سے پاک نہیں ہوگی۔

رہا غیر نجس العین جو ماکول اللحم نہیں تو شرعی ذبح کے ذریعہ اس کی کھال کے پاک ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ ذبح سے پاک نہ ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى عن افتراش جلود السباع[1] وركوب النمور"[2] (رسول اللہ ﷺ نے درندوں کی کھال کو فرش بنانے اور چیتوں کی سواری سے منع فرمایا ہے)۔ یہ حدیث شرعی طور پر مذبوح اور غیر مذبوح کے بارے میں عام ہے، نیز اس لئے کہ یہ ذبح کرنا گوشت کو پاک نہیں کرتا، لہذا جلد کو بھی پاک نہیں کرے گا، جیسے مجوسی کا ذبیحہ، یا کوئی بھی ناجائز ذبح، لہذا یہ اصل کے مشابہ ہے، پھر دباغت کا اثر صرف ماکول اللحم میں ہوتا ہے، لہذا اس کے مشابہ کا بھی یہی حکم ہوگا۔

حنفیہ ومالکیہ کی رائے یہ ہے کہ کھال شرعی ذبح سے پاک ہو جاتی ہے، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے: "دباغ الأديم ذكاته"[1] (کھال کی دباغت اس کو شرعی طور پر ذبح کرنا ہے)، نیز اس لئے کہ شرعی ذبح نجاستوں کے زائل کرنے میں دباغت کا کام کرتا ہے۔ رہی درندوں کی کھال کو فرش بنانے اور چیتوں کی سواری سے ممانعت تو اس لئے ہے کہ یہ اہل تکبر کی سواری ہے یا اس لئے کہ اس کو لوگ دباغت کے بغیر استعمال کرتے تھے[2]۔

حنفیہ نے اس سے اس جانور کی کھال کو مستثنیٰ کیا ہے جو قابل دباغت نہیں مثلاً چوہے کی کھال اور چھوٹے سانپ کی کھال (کینچلی نہیں جو سانپ کی زندگی میں اس کے جسم سے اتر جاتی ہے) کہ وہ ذبح سے پاک نہ ہوگی[3]۔

## ب- مردار کی کھال:

۳- مردار کی کھال بلا اختلاف نجس ہے[4]، دباغت سے قبل اس سے فائدہ اٹھانا بالاتفاق ناجائز ہے، البتہ محمد بن شہاب زہری سے مروی ہے کہ وہ دباغت سے قبل مردار کی کھال سے فائدہ اٹھانے کو جائز کہتے ہیں[5] اور دباغت کے بعد اس کی طہارت کے بارے

(۱) حدیث: "نهى عن جلود السباع..." کی روایت احمد (۵/۷۴-۷۵ طبع المکتب الاسلامی)، ابوداؤد (کتاب اللباس ۴/۳۷۴، ۴۱۳۲ طبع دعاس) اور حاکم (کتاب الطہارۃ ۱/۱۴۴ طبع الکتاب العربی) نے کی ہے اور حاکم نے اس کی اسناد کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان سے موافقت کی ہے۔

(۲) حدیث: "نهى عن ركوب النمار..." کی روایت ابوداؤد (کتاب الخاتم ۴/۴۳۳، ۴۲۳۹ طبع عزت دعاس) اور ابن ماجہ (کتاب اللباس ۲/۱۲۰۵، ۳۶۵۶) نے کی ہے اور شوکانی نے نیل الاوطار (۲/۸۸) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) حدیث: "دباغ الأديم ذكاته" کی روایت احمد (۳/۴۷۶ طبع المکتب الاسلامی) اور حاکم (کتاب الاشربہ ۴/۱۴۱ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے اور حاکم نے کہا یہ حدیث صحیح الاسناد ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے اور حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۱/۴۹) میں کہا کہ اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) نیل الاوطار ۱/۷۵ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۳) فتح القدیر ۱/۶۶، حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات طبع اول بولاق، المغنی ۱/۷۱ اور اس کے بعد کے صفحات، مواہب الجلیل ۱/۸۸، شائع کردہ دار الفکر بیروت، الانصاف لابن امیر ۱/۸۵، اسنی المطالب ۱/۷۔

(۴) المغنی ۱/۶۶۔

(۵) عمدۃ القاری ۲۱/۱۳۳۔

میں فقہاء کے مختلف نظریات ہیں۔

۴- پہلا نظریہ دباغت سے کوئی کھال پاک نہیں ہوتی، امام احمد کی مشہور تر روایت، اور امام مالک سے ایک روایت یہی ہے، علامہ نووی نے کہا: یہ قول حضرت عمر بن الخطاب (لیکن ہماری تحقیق کے مطابق حضرت عمر سے منقول نہیں ہے)، عبد اللہ بن عمر اور ام المومنین حضرت عائشہ سے منقول ہے۔ ان کا استدلال حضرت عبد اللہ بن عکیم کی اس روایت سے ہے: "أن رسول الله ﷺ قال قبل موته بشهر "لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب" [1] (رسول اللہ ﷺ نے اپنے وصال سے ایک ماہ قبل فرمایا: مردار کی کھال اور پٹھے سے فائدہ نہ اٹھاؤ)۔

۵- دوسرا نظریہ تمام مردار (مع کتا و سور) کی کھال دباغت سے ظاہری و باطنی طور پر پاک ہو جاتی ہے، یہ رائے امام ابو یوسف تلمیذ امام ابو حنیفہ سے منقول ہے، اور شوکانی نے نیل الاوطار میں اس کی تائید کی ہے، ان کا استدلال احادیث کے عموم سے ہے کہ احادیث میں خنزیر وغیرہ میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔

۶- تیسرا نظریہ خنزیر کے علاوہ تمام مردہ جانوروں کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے، کھال کا ظاہری و باطنی دونوں حصہ پاک ہو جاتا ہے، اس کا استعمال تر اور خشک چیزوں میں جائز ہے، ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم کے درمیان کوئی فرق نہیں، یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے، ان کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے: "إذا دبغ الإهاب فقد طهر" [2] (کھال کو دباغت دے دی جائے تو پاک ہو جاتی ہے)، اور خنزیر کا استثناء تو آیت کریمہ: "أو لحم خنزير فإنه رجس" [1] کی وجہ سے ہے، ان حضرات کے نزدیک فإنه کی ضمیر مضاف الیہ یعنی (خنزیر) کی طرف لوٹ رہی ہے۔

۷- چوتھا نظریہ یہ تیسرے ہی کی طرح ہے، البتہ ان کا کہنا ہے کہ دباغت سے سور اور کتے کی کھال پاک نہیں ہوتی، انہوں نے کتے کو نجاست کی وجہ سے خنزیر پر قیاس کیا ہے یہ امام شافعی محمد بن حسن کا مذہب ہے اور نووی نے اس کو حضرت علی بن ابی طالب اور ابن مسعود سے نقل کیا ہے۔

۸- پانچواں نظریہ یہ بھی تیسرے ہی کی طرح ہے، البتہ وہ کہتے ہیں کہ خنزیر، کتے اور ہاتھی کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی، یہ امام محمد بن الحسن تلمیذ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔

۹- چھٹا نظریہ ماکول اللحم کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے، غیر ماکول اللحم کی نہیں، یہ اوزاعی، عبد اللہ بن مبارک، ابو ثور اور اسحاق بن راہویہ کا قول ہے، ان کا استدلال کھالوں کے بارے میں اس فرمان نبوی سے ہے: "دباغها ذكاتها" [2] (کھالوں کی دباغت ان کے ذبح کی طرح ہے) یعنی ذبح کرنا جو حدیث میں مشبہ بہ ہے اس کی وجہ سے غیر ماکول اللحم جانور حلال نہیں ہوتا، اسی طرح دباغت جو مشبہ ہے اس کی وجہ سے غیر ماکول اللحم کی کھال پاک نہ ہوگی۔

۱۰- ساتواں نظریہ: دباغت سے مردار کی کھال کا ظاہر پاک ہو جاتا ہے اس کا باطن نہیں، لہذا خشک چیزوں میں اس کا استعمال کرنا جائز

---

(۱) حدیث: "أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب..." کی روایت ابو داود (کتاب اللباس ۴/۳۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۱/۴۸) میں اس کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) حدیث: "إذا دبغ الإهاب فقد طهر" کی روایت مسلم (کتاب الحیض ۱/۲۷۷، ۳۶۶ طبع البابی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ انعام ۱۴۵۔

(۲) حدیث: "دباغها ذكاتها..." کی روایت احمد (۳/۴۷۶ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۱/۴۹) میں کہا اس کی اسناد صحیح ہے۔

ہوگا، تر چیزوں میں نہیں، امام مالک کا مشہور مذہب یہی ہے، اور اسی نظریہ سے مشابہ حنابلہ کے یہاں ایک روایت یہ ہے کہ خشک چیزوں میں مرداروں کی دباغت دی ہوئی کھال کا استعمال جائز ہے [1]۔

## کھال کی خاطر غیر ماکول اللحم جانور کو ذبح کرنا:

۱۱- کھال یا بال وپر سے فائدہ اٹھانے کے لئے غیر ماکول اللحم جانور کے ذبح یا شکار کے حلال ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ کی رائے ہے کہ غیر ماکول اللحم جانور مثلاً خچر اور گدھا کو اس کی کھال سے فائدہ اٹھانے کے لئے ذبح کرنا حرام ہے [2]، کیونکہ کھانے کے علاوہ کے لئے جانور کو ذبح کرنا ممنوع ہے [3]۔

---

(۱) عمدۃ القاری ۲۱/ ۳۳۳، شرح النووی صحیح مسلم ۴/ ۵۴ طبع المطبعۃ المصریہ، نیل الأوطار ۱/ ۷۷ طبع مصطفی البابی الحلبی، الانصاف ۱/ ۸۶، مشکل الآثار ۱/ ۷۱، مصنف عبد الرزاق ۱/ ۷۷ طبع المکتب الاسلامی بیروت، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۳۶، فتح القدیر ۱/ ۳۰، بدائع الصنائع ۱/ ۲۷۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مطبعۃ امام، الآثار لابی یوسف رص ۲۳۱، التاج والاکلیل بہامش مواہب الجلیل ۱/ ۱۰۱، الشرح الصغیر ۱/ ۵۲، اسنی المطالب ۱/ ۱۸، حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۱۸، المغنی ۱/ ۶۶ اور اس کے بعد صفحات، المجموع شرح المہذب ۱/ ۲۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، مدینہ منورہ۔

(۲) اسنی المطالب ۱/ ۱۸۔

(۳) اصل حدیث یہ ہے: "ما من إنسان يقتل عصفورا فما فوقها بغير حقها، إلا سأله الله عز وجل عنها، قيل: يا رسول الله وما حقها؟ قال: يذبحها فيأكلها، ولا يقطع رأسها فيرمي بها" (جو انسان کسی گوریا یا اس سے بڑے پرندہ کو اس کے حق کے بغیر قتل کرتا ہے اس سے اللہ تعالیٰ اس کے بارے میں سوال کرے گا، پوچھا گیا کہ اے اللہ کے رسول! اس کا حق کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو ذبح کرے پھر اس کو کھائے، صرف اس کے سر کو کاٹ کر پھینک نہ دے)، اس کی روایت نسائی نے کتاب الصید (۷/ ۲۰۷) میں کی ہے اور حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۴/ ۱۵۴) میں اس کو ضعیف کہا ہے اس لئے کہ اس کی سند میں صہیب مولی ابن عامر ہیں، اور ابن قطان سے ان کی تضعیف منقول ہے۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ غیر ماکول اللحم کو اس کی کھال یا بال وپر سے فائدہ اٹھانے کے لئے شکار کرنا حلال ہے، اس لئے کہ فائدہ اٹھانا ایک جائز مقصد ہے [1]، مالکیہ کے مذہب میں منفعت کا اعتبار ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر ماکول اللحم کو ذبح کرنا جائز ہے [2]، اس مسئلہ میں ہمیں حنابلہ کی رائے نہیں ملی۔

## کھال کی خاطر جانور کو فروخت کرنا:

۱۲- جس جانور سے زندگی کی حالت میں فائدہ نہیں اٹھایا جاتا اس کی کھال کی خاطر اس کو فروخت کرنے کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

شافعیہ نے کہا: اس کی بیع جائز نہیں، اس کے بارے میں قاضی زکریا انصاری کہتے ہیں: غیر سدھائے ہوئے جانور مثلاً شیر اور بھیڑیا کی بیع باطل ہے، موت کے بعد کھال یا پر کی منفعت کی کوئی رعایت نہیں [3]۔

گذر چکا ہے کہ شافعیہ وحنابلہ کھال کی خاطر جانور کے ذبح کرنے کو مباح نہیں کہتے ہیں۔

حنفیہ ومالکیہ نے کہا: زندگی میں ناقابل انتفاع جانور کو کھال کی خاطر فروخت کرنا جائز ہے، مثلاً غیر سدھایا ہوا درندہ، بلی وغیرہ [4]، اس لئے کہ انہوں نے کھال سے فائدہ اٹھانے کو جائز اور مقصود بالذات منفعت مانا ہے، لہذا جانور قابل انتفاع ہوگیا، اس لئے اس کی بیع جائز ہے۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۰۵۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۱۰۸۔

(۳) اسنی المطالب ۲/ ۱۰۔

(۴) الشرح الصغیر ۳/ ۲۳، طبع کشاف القناع ۳/ ۱۵۶، ابن عابدین ۴/ ۷ طبع بولاق۔

## ذبیحہ کی کھال اتارنا:

۱۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جان نکلنے سے قبل ذبیحہ کی کھال اتارنا مکروہ ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے چنانچہ حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ بعث بديل بن ورقاء الخزاعي على جمل أورق، يصيح في فجاج منى: لا تعجلوا الأنفس أن تزهق"[1] (رسول اللہ ﷺ نے بدیل بن ورقاء خزاعی کو خاکی رنگ کے اونٹ پر بھیجا کہ منیٰ کی گلیوں میں اعلان کریں: جان نکالنے میں جلد بازی نہ کرو)، نیز اس میں جانور کو مزید اذیت دینا ہے، اور یہ اچھی طرح سے ذبح کرنا نہیں ہے، جس کا حکم اس فرمان نبوی میں ہے: "وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح"[2] (جب تم ذبح کرو تو اچھی طرح ذبح کرو) اگر جان نکلنے سے قبل کھال اتار دے تو اس نے برا کیا، تاہم اس کا کھانا جائز ہے، اس لئے کہ اس کی ذات میں اضافہ اس کے کھانے کے حرام کرنے کا متقاضی نہیں[3]۔

## قربانی وغیرہ کی کھال کو فروخت کرنا:

۱۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ قربانی کی کھال یا اس کا کوئی حصہ بھی قصاب کو ذبح کی اجرت میں دینا جائز نہیں ہے۔

( ) حدیث: "ألا ولا تعجلوا الأنفس أن تزهق..." کی روایت دار قطنی (کتاب الصید ۴/ ۲۸۳، ۲۸۵ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور بیہقی نے کتاب الضحایا (۹/ ۲۷۸) میں اس کے ضعف کی نشان دہی کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا ذبحتم فأحسنوا الذبح..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۴۸، ۱۹۵۵ طبع الحلبی) اور ترمذی (کتاب الدیات ۴/ ۲۳، ۱۴۰۹ طبع احمد شاکر) نے کی ہے۔

(۳) شرح الزرقانی علی خلیل ۳/ ۲۷، اسنی المطالب ۱/ ۵۵۲، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۵/ ۲۹۲، شائع کردہ دار المعرفہ بیروت، کشاف القناع ۶/ ۲۰۔

البتہ قربانی کی کھال کی فروخت کے جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حسن بصری، نخعی اور امام ابو حنیفہ کا مذہب اور اوزاعی سے روایت ہے کہ گھر کے سامان مثلاً چھلنی وغیرہ کے بدلہ اس کی بیع جائز ہے، یعنی وہ چیز جس کی ذات باقی رہتی ہے، (استعمال کرنے کی وجہ سے) ختم نہیں ہوتی، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے وہ خود اور دوسرے لوگ فائدہ اٹھائیں گے، اس سے یہ گوشت تقسیم کرنے کے قائم مقام ہے، اور اگر درہم کے بدلہ فروخت کردے تو اس کے لئے مکروہ ہے، تاہم جائز ہے، الا یہ کہ قیمت کو صدقہ کردے تو امام محمد کے نزدیک خاص طور پر مکروہ نہیں اور یہی ابن عمر اور اسحاق بن راہویہ سے مروی ہے۔

ائمہ ثلاثہ (امام مالک، امام شافعی، امام احمد) کی رائے یہ ہے کہ قربانی کی کھال کو علی الاطلاق گھریلو سامان کے ساتھ ہو یا اس کے علاوہ کے ساتھ ہو فروخت کرنا ناجائز ہے[1]۔

کھال کی دباغت پر بحث اصطلاح "دباغت" میں دیکھی جائے۔

(۱) الافصاح ۱/ ۳۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/ ۶۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات، ابن عابدین ۵/ ۲۰۸، اسنی المطالب ۱/ ۵۴۶۔

# اِہانت

## تعریف:

۱- "اہانت" لغت میں "اہان" کا مصدر ہے اور اصل فعل "ہان" ہے جس کا معنی ذلیل وحقیر ہونا ہے، کہا جاتا ہے: "فیه مهانة" یعنی اس میں ذلت اور کمزوری ہے۔ اہانت، تحقیر اور استخفاف کی ایک شکل ہے(۱)۔

"استخفاف" پر بحث اصطلاح "استخفاف" کے تحت (ج ۳) میں ہو چکی ہے۔

## اجمالی حکم:

۲- "اہانت" بعض قولی تصرفات مثلاً برا بھلا کہنا، گالی دینا یا عملی تصرفات مثلاً مارنا اور اس جیسے دوسرے افعال جن کو توہین کرنا جاتا ہے، کا مدلول سمجھا جاتا ہے اور فقہاء کے یہاں "اہانت" کا ذکر دو مختلف اعتبار سے ملتا ہے:

**اعتبار اول:** اس اعتبار سے کہ "اہانت" موجب تصرفات کا مدلول ہے۔

۳- اس حیثیت سے "اہانت" ایک ناجائز امر ہے اور جس کی اہانت کی جائے یا خود اہانت کے چھوٹی یا بڑی ہونے کے اعتبار سے اس پر حکم لگتا ہے۔

لہذا جس اہانت کی زد عقیدہ وشریعت پر پڑے مثلاً بت کو سجدہ کرنا، یا قرآن شریف کو گندگی میں ڈالنا یا نجس چیز سے قرآن شریف لکھنا، یا انبیاء، فرشتوں کو گالی دینا یا دین کے کسی بھی امر کی توہین کرنا، ایسی اہانت کفر ہے(۱) (دیکھئے: اصطلاح "ردت"، "استخفاف")۔

جس اہانت کی زد لوگوں پر ناحق پڑے مثلاً برا بھلا کہنا گالی دینا اور مارنا، یہ اہانت گناہ ہے(۲) (دیکھئے: اصطلاح "قذف"، "تعزیر"، اور "استخفاف")۔

البتہ کچھ افعال بظاہر اہانت معلوم ہوتے ہیں، لیکن قصد ونیت، ضرورت، مجبوری یا قرینہ کی وجہ سے اس سے خارج ہوجاتے ہیں، مثلاً تختی پر تھوکنا اہانت نہیں، جب کہ اس سے مکتوب کا مٹانا مقصود ہو(۳)۔

اسی طرح اگر کشتی ڈوبنے والی ہو، اس میں قرآن کے نسخے لدے ہوں تو جان بچانے کے لئے کچھ نسخے دریا برد کئے جاسکتے ہیں، کیونکہ جان کا بچانا مقدم ہے اور مجبوری کی وجہ سے یہ اہانت اور تحقیر نہیں رہ گئی(۴)۔

**اعتبار دوم: بمعنی عقوبت وسزا:**

۴- اس اعتبار سے "اہانت" ایک مستقل سزا ہے، خواہ وہ قول کے ذریعہ ہو یا عمل کے ذریعہ۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۱) الحطاب وبہامشہ المواق ۶/ ۲۸۵، ۲۸۶ طبع النجاح لیبیا، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۹۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، ابن عابدین ۳/ ۲۹۳، ۲۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الآداب الشرعیہ ۲/ ۲۹۷ طبع ریاض اور منتہی الارادات ۱/ ۳۷۳۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۱، الشرح الصغیر وحاشیہ فتح العلی المالک ۲/ ۳۰۷ طبع دار المعرفہ۔

(۳) القلیوبی ۱/ ۶۷ طبع الحلبی۔

(۴) ابن عابدین ۱/ ۱۲۵۔

چنانچہ کفار سے جزیہ لینا ان کی اہانت کے ساتھ ہے[1]، کیونکہ فرمان باری ہے: "حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون"[2] (یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔

اسی طرح مثلاً دوسرے کو ناحق گالی دینے والے کی اہانت، منح الجلیل میں ہے: "اگر کسی نے دوسرے کو یہ کہے: اے کمینہ، گالی دی تو اگر مخاطب عزت وجاہ اور شرافت والا ہو تو کہنے والے کو ہلکی پھلکی سزا دی جائے گی جس سے اس کی توہین ہو اور یہ سزا اسے قید نہیں ہوگی اور اگر مخاطب جاہ وعزت کا مالک نہیں تو اس کی سزا زجر وتوبیخ ہے، اہانت یا قید نہیں"[3]۔

اسی طرح تعلیم وادب دینے کے لئے بچے یا شاگرد کی اہانت اس کی مثال ہے[4]۔

سزا ہونے کی حیثیت سے اہانت الگ الگ ہوتی ہے اور اس میں پیش نظر یہ ہوتا ہے کہ کسی پر ظلم وزیادتی ہونے کے اعتبار سے اہانت کس قدر ہے؟ نیز جس کی اہانت کی جارہی ہے اس کی قدر وقیمت کیا ہے؟

فقہاء کے یہاں سزا ہونے کے اعتبار سے "اہانت" کے احکام ہیں مثلاً حد، تعزیر، تادیب۔ دیکھئے: اصطلاح "حد"، "تعزیر"، "تادیب"۔

**بحث کے مقامات:**

۵- "اہانت" ایک پہلو سے "ظلم وزیادتی" ہے اور اس لحاظ سے اس کا ذکر عموماً "ردت" اور "قذف" کے ابواب میں آتا ہے، اور دوسرے پہلو سے سزا ہے۔ اس پہلو سے اس کا ذکر "تعزیر"، "ردت" اور "قذف" میں آتا ہے۔

نیز دیکھئے: "استخفاف" و "امتہان" کی اصطلاح۔

## إہداء

دیکھئے: "ہدیہ"۔

## أہل

دیکھئے: "آل"۔

(1) منح الجلیل ۱/ ۷۵۱، القلیوبی ۴/ ۲۳۲۔
(2) سورۂ توبہ/ ۲۹۔
(3) منح الجلیل ۴/ ۵۵۵، ابن عابدین ۳/ ۱۸۳، ۱۸۴۔
(4) ابن عابدین ۳/ ۱۸۳، ۱۸۴، الشرح الصغیر ۴/ ۲۰۷، منح الجلیل ۴/ ۵۵۴۔

# اہل اہواء

### تعریف:

۱- "اہواء"، "ہوی" کی جمع ہے، اور "ہوی" کا معنی: انسان کا کسی چیز سے محبت کرنا اور اس کے دل پر اس کا چھا جانا ہے[1]۔

اصطلاح میں اس سے مراد: غیر شرعی چیز کی طرف دل کا میلان ہے[2]۔

مسلمانوں میں اہل اہواء وہ لوگ ہیں جو اہل قبلہ کے مثالی طریقہ سے برگشتہ ہو گئے، مثلاً "جبریہ" جن کا کہنا ہے کہ انسان کے پاس کسب و اختیار کچھ نہیں، اور جیسے "قدریہ" جو تقدیر کے منکر ہیں، اور کہتے ہیں کہ امر مستانف ہے (یعنی تقدیر میں کچھ نہیں) بلکہ انسان کے کرنے کے بعد لکھا جاتا ہے، خدا کو پہلے سے اس کا علم نہیں تھا، اور بسا اوقات "جبریہ" کو بھی قدریہ کہہ دیا جاتا ہے، کیونکہ انہوں نے تقدیر کے اثبات میں غلو کیا، اور جیسے "معطلہ" جو اللہ تعالیٰ کی صفات کے منکر ہیں اور جیسے "مشبہہ" جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی صفات کی طرح مانتے ہیں اور ان جیسے دوسرے لوگ[3]۔

(۱) لسان العرب مادۂ "ہوی"، دستور العلماء ۱/۲۱۲ طبع دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد۔
(۲) دستور العلماء، المغرب للمطرزی مادۂ "ہوی"۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۲۶ طبع اول بولاق، تعریفات الجرجانی، تہذیب الأسماء واللغات، الکلیات ۱/۳۵۷ طبع وزارۃ الثقافہ السوریہ ۱۹۸۲ء۔ تفصیلات کے لئے دیکھئے: کتاب الفرق بین الفرق لابی منصور عبد القاہر بن طاہر بغدادی رص ۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع ۱۳۶۷ھ، شرح العقیدۃ الطحاویہ رص ۵۰۵، ۵۲۳۔

### متعلقہ الفاظ:

#### الف- مبتدعہ:

۲- مبتدعہ سے مراد وہ لوگ ہیں جن کا دین میں خودساختہ طریقہ ہو، اور وہ طریقہ شریعت کے مشابہ ہو، اس پر چلنے کا مقصد بعینہ وہی ہو جو شرعی طریقہ کا ہوتا ہے[1]۔

#### ب- ملاحدہ:

۳- ملاحدہ، زنادقہ اور دہریہ وہ لوگ ہیں جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں، نہ محمد رسول اللہ ﷺ[2] پر، اس لحاظ سے ملاحدہ اور "اہل اہواء" میں بہت بڑا فرق ہے، اہل اہواء مسلمانوں میں سے ہوتے ہیں، اللہ اور رسول پر ایمان رکھتے ہیں۔

### اہل اہواء سے مناظرہ اور ان کے شبہات کا ازالہ:

۴- مناسب ہے کہ علمائے اسلام دلائل کے ذریعہ اہل اہواء کی گرفت کریں، ان کے شبہات کو دور کریں، اور ان کے مسلک کا فاسد ہونا اور اہل سنت والجماعت کے مسلک کا صحیح ہونا ان سے بیان کریں تاکہ وہ بھی اس (دین) حق کو قبول کر لیں جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے پسند کیا ہے، یا عام لوگ ان اہل اہواء سے اپنا دامن بچا سکیں، عوام کے لئے ان کی کتابوں کا مطالعہ جائز نہیں بلکہ ان سے قطع تعلق کریں۔ حضرات سلف بدعتیوں کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے، ان کی کتابوں کے پڑھنے اور ان کی باتوں کو سننے سے منع

(۱) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/۲۳۵ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ، الاعتصام للشاطبی ۱/۱۹ طبع مصطفی محمد، نیز دیکھئے: ابن عابدین ۱/۳۷۷، دستور العلماء ۱/۲۳۲، الکلیات ۱/۲۲۳۔
(۲) ابن عابدین ۳/۲۹۶، دستور العلماء ۲/۲۹۶۔

کرتے تھے[1]۔

## اہل اہواء سے قطع تعلق:

۵- اصل یہ ہے کہ کسی مسلمان سے تین دن سے زیادہ بلا کسی شرعی وجہ کے قطع تعلق کرنا حرام ہے، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "لا یحل لمسلم أن یهجر أخاه فوق ثلاث لیال یلتقیان فیعرض هذا ویعرض هذا، وخیرهما الذي یبدأ صاحبه بالسلام"[2] (کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ اپنے بھائی سے تین دن سے زیادہ قطع تعلق رکھے، کہ جب وہ ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہوں تو ایک ادھر چہرہ پھیر لے اور ایک ادھر، اور ان میں بہتر وہ ہے جو اپنے بھائی سے سلام کرنے میں پہل کرے)۔

سلف اور جمہور نے عقیدہ میں بدعت کو قطع تعلق کا جائز سبب تسلیم کیا ہے اور بدعتیوں میں سے اہل اہواء سے قطع تعلق کو واجب قرار دیا ہے، جو برملا اپنی بدعت کا اظہار اور اس کی تبلیغ کرتے ہیں[3]۔

## اہل اہواء کی توبہ:

اہل اہواء دو قسم کے ہیں:

۶- باطنیہ اور غیر باطنیہ: باطنیہ وہ لوگ ہیں جن کا ظاہر کچھ اور باطن کچھ اور ہو، وہ بظاہر روزہ نماز کرتے ہیں لیکن در پردہ تناسخ کے قائل ہیں اور شراب و زنا کو جائز سمجھتے ہیں، اور حضور اکرم ﷺ کی شان میں غیر مناسب باتیں کہتے ہیں، اس طرح کے لوگوں کی توبہ قبول کرنے کے بارے میں علماء کے دو قول ہیں:

اول: ان کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی اس لئے کہ ان کے مذہب میں خلاف حقیقت و باطن کا اظہار جائز ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "إلا الذین تابوا وأصلحوا وبینوا"[1] (البتہ جو لوگ توبہ کرلیں اور درست ہوجائیں اور ظاہر کردیں) اور باطنیہ میں کوئی ایسی علامت نہیں ملتی جس سے ان کی توبہ کا علم ہو سکے، اس لئے کہ وہ اسلام کا اظہار کرتے ہیں، کفر کو چھپاتے ہیں، یہی حضرت علی، ابن عمر، مالکیہ، حنابلہ، حنفیہ اور شافعیہ کا مفتی بہ قول اور لیث بن سعد اور اسحاق بن راہویہ کی رائے ہے۔

دوم: دوسرے اہل اہواء کی طرح (جیسا کہ آرہا ہے) ان کی بھی توبہ قبول کی جائے گی، حنفیہ و شافعیہ کے یہاں ایک قول یہی ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک گرفتار کئے جانے کے بعد ان کی توبہ قبول نہیں ہوگی[2]۔

۷- غیر باطنیہ اہل اہواء وہ ہیں جن کا ظاہر و باطن ایک طرح کا ہو، اس طرح کے لوگوں کی توبہ قبول کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کے یہاں اختلاف ہے۔

جمہور کے یہاں ان کی توبہ قبول کی جائے گی، گو کہ ان میں سے بعض حضرات (مثلاً مروزی) یہ شرط لگاتے ہیں کہ ایک سال تک ان کو موخر کیا جائے تاکہ توبہ میں نیک نیتی و اخلاص کا اندازہ ہو سکے، ان کی دلیل حضرت عمرؓ کا عمل ہے کہ انہوں نے صبیغ بن عسل تمیمی کو ایک

---

(1) سورۂ بقرہ ر ۱۶۰۔

(2) فتح القدیر ۴ر ۳۸۷ طبع اول بولاق ۱۳۱۶ھ، حاشیہ ابن عابدین ۳ر ۲۹۷، الفتاوی الہندیہ ۵ر ۳۸۱، حاشیہ القلیوبی ۴ر ۱۷۷، جواہر الاکلیل ۱ر ۲۵۶، المغنی ۸ر ۱۲۶، الآداب الشرعیہ ۱ر ۲۵۸۔

(1) فتوح الرحموت ۱ر ۶۰، الفتاوی الہندیہ ۵ر ۳۷۷ طبع دوم بولاق ۱۳۱۰ھ، الآداب الشرعیہ ۱ر ۲۲۷، ۲۳۳، ۲۶۸ طبع مکتبۃ الریاض الحدیثہ۔

(2) حدیث "لا یحل لمسلم..." کی روایت بخاری (۱۰ر ۴۹۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴ر ۱۹۸۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(3) الشرح الصغیر ۴ر ۷۵۶، ۷۶۲، الآداب الشرعیہ ۱ر ۲۲۷، ۲۵۸، ۲۶۹، حاشیہ القلیوبی ۳ر ۲۹۶، فتاوی ابن تیمیہ ۲۸ر ۱۷۳، ۱۷۵ طبع مطابع الریاض ۱۳۸۳ھ۔

اس تک موخر رہیں، اور جب ان کو یقین ہو گیا کہ ان کی توبہ سچی ہے تو معاف کر دیں۔

بعض حضرات کے نزدیک جن میں ابن شاقلا حنبلی ہیں ان کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ حضور ﷺ کا فرمان ہے "من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شيء"[1] (جس نے کوئی برا طریقہ ایجاد کیا تو اس کو خود اپنے عمل کا گناہ ہوگا، اور جن لوگوں نے اس طریقہ کو اختیار کیا ان کا گناہ بھی اس کے سر ہوگا، البتہ ان لوگوں کے گناہ میں کوئی کمی نہیں ہوگی) نیز ابو حفص عکبری نے اپنی سند سے حضرت انسؓ کی مرفوع روایت نقل کی ہے: "إن الله احتجر التوبة على صاحب بدعة"[2] (اللہ تعالیٰ نے صاحب بدعت پر توبہ کا راستہ بند کر دیا ہے)۔

تامل کا ظاہر یہ ہے کہ اس توبہ پر صرف دنیوی احکام و اثرات مرتب ہوں گے، بایں معنی کہ وہ تعزیر کا مستحق ہے یا نہیں؟ فیما بینہ وبین اللہ اس کا معاملہ اللہ کے حوالہ ہے، اگر اس کی توبہ سچی ہے تو اللہ تعالیٰ اپنی مشیت سے اس کو درگزر کر سکتا ہے، ورنہ اس کی توبہ رد کر دی جائے گی، اور وہ ناکام ونامراد ہوگا۔

(1) حدیث: "من سن سنة سيئة..." کی روایت مسلم (۲/۷۰۵، ۴/۲۰۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(2) الآداب الشرعیہ ۱/۱۲۵۔

حدیث: "إن الله احتجر التوبة عن صاحب بدعة..." کی روایت طبرانی نے "الاوسط" میں، بیہقی نے "شعب الایمان" میں اور "ضیاء" نے "المختارہ" میں حضرت انسؓ کے واسطے کی ہے، مناوی نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے (فیض القدیر ۲/۳۰۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور ہیثمی نے کہا: اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں سوائے ہارون بن موسیٰ فروی کے جو ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۱۰/۱۸۹)، منذری نے کہا: اس کی اسناد حسن ہے (الترغیب والترہیب ۱/۴۵ طبع مطبعۃ السعادہ)۔

### اہل اہواء کی سزا:

۸- اگر اہل اہواء کی بدعت موجب کفر ہو تو ان کے ساتھ مرتد کا معاملہ ہوگا اور ارتداد کی حد ان پر جاری کی جائے گی، اور اگر موجب کفر نہ ہو تو بالاتفاق ان پر تعزیر ہوگی، مثلاً داعی وغیر داعی اہل اہواء میں فرق کیا جائے گا، غیر داعی اہل بدعت کی تعزیر ضرب وحبس ہے، یا وہ جو ان کے حق میں مفید ثابت ہو سکتی ہو، البتہ امام احمد ان کے حبس کو ناپسند کرتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ ان کی مائیں اور بہنیں ہیں۔

اس کے برخلاف داعی اور سرغنہ قسم کے بدعتیوں کی تعزیر سیاستاً قتل تک ہو سکتی ہے، تاکہ فتنہ کی جڑ اکھاڑ دی جائے۔ یہی حنفیہ کا مذہب، اصحاب شافعی واصحاب احمد کی ایک جماعت کی اور بہت سے اصحاب مالک کی رائے ہے[1]۔

### اہل اہواء کی گواہی:

۹- اہل اہواء کی گواہی جن پر کفر کا فتوی نہیں، قبول کرنے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالک، احمد بن حنبل، شریک، ابو عبید القاسم بن سلام اور ابو ثور کے نزدیک ان کی گواہی مردود ہے، کیونکہ یہ فاسق ہیں اور تاویل کی وجہ سے معذور نہیں سمجھے جائیں گے[2]۔

حنفیہ، شافعیہ، محمد بن ابی لیلیٰ اور سفیان ثوری کے یہاں اہل اہواء کی گواہی قبول کی جائے گی، البتہ خطابیہ اس سے مستثنیٰ ہے، ان کی گواہی مقبول نہیں[3]۔

(1) حاشیہ ابن عابدین ۳/۳۴۷، ۲۹۶، الآداب الشرعیہ ۱/۲۹۱، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ رص ۹۹ طبع بیروت دار الکتب العربیہ۔

(2) الشرح الصغیر ۴/۲۴۰، المغنی ۹/۱۶۵۔

(3) کتاب الفرق بین الفرق رص ۲۵۵ میں ہے: تمام خطابیہ حلولی ہیں، ان کا دعویٰ ہے کہ اللہ کی روح جعفر صادق اور ان کے بعد ابو الخطاب اسدی

شافعیہ نے داعی وغیر داعی اہل اہواء کی گواہی قبول کرنے میں فرق کیا ہے، انہوں نے ان میں سے عام لوگوں کی شہادت قبول کی اور داعی اہل اہواء کی گواہی رد کردی، چونکہ وہ دنیا میں فتنہ وفساد پھیلاتے ہیں۔ اہل اہواء کی گواہی قبول کرنے والے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ "ہوی" کا سبب دین میں تعمق اور غلو ہے اور یہ چیز دروغ گوئی سے مانع ہے۔

البتہ فرقہ خطابیہ کی گواہی مردود ہے اس لئے کہ ان کا عقیدہ ہے کہ اس فرقہ کے لوگ جھوٹے نہیں ہوتے، چنانچہ کسی مسئلہ میں حقیقت حال معلوم نہ ہو تب بھی محض تصدیق کی بنیاد پر ہم عقیدہ کے حق میں گواہی دے دیتے ہیں (1)۔

## اہل اہواء کی روایت حدیث:

۱۰- اہل اہواء کی روایت قبول کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔

ابن سیرین، مالک، ابن عیینہ، حمیدی، یونس بن اسحاق اور علی بن حرب وغیرہ ان سے روایت لینے سے منع کرتے ہیں، ان کی دلیل یہ ہے:

اہل اہواء کافر ہیں یا فاسق اور ان سے روایت کرنا ناجائز ہے، اور اس لئے بھی کہ ان سے روایت نہ لینے میں ان کی توہین اور ان سے قطع تعلق ہے، جس کا ہم کو حکم دیا گیا ہے تاکہ وہ اپنے "ہوی" سے باز آجائیں اور

= میں مدون کرچکی ہے مصنف کہتے ہیں کہ اس لئے یہ فرقہ اس اعتبار سے کافر ہے، الزواجر علی الکبائر (۲/ ۲۲۳) میں ہے: وہ اس بات کو جائز سمجھتے تھے کہ دوسرے افراد اگر ان کے پاس قسم کھالے کہ وہ برحق ہے تو اس کے حق میں گواہی دے دیں، ان کا کہنا ہے کہ مسلمان جھوٹ نہیں بولتا، اور ایک قول ہے کہ ان کا عقیدہ تھا کہ اگر ہم عقیدہ کسی دوسرے کے خلاف دعوی کرے تو ضروری ہے کہ ہم عقیدہ اس کے حق میں گواہی دیں۔

( ) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۷، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۱/ ۱۴۰، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۲۲، حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۸۶ طبع دار احیاء التراث۔

اس لئے بھی کہ "ہوی" کے ہوتے ہوئے جھوٹ سے اطمینان نہیں، خصوصاً اگر روایت سے راوی کے "ہوی" کی تائید ہوتی ہو۔

امام ابوحنیفہ، امام شافعی، یحیی بن سعید اور علی بن المدینی وغیرہ اہل اہواء سے روایت لینے کی اجازت دیتے ہیں اگر یہ معلوم ہو کہ وہ سچے ہیں، ان پر جھوٹ کا الزام نہ ہو، مثلاً خوارج۔ البتہ جن اہل اہواء پر جھوٹ کا الزام ہے ان کی روایت نہیں لی جائے گی۔

کچھ لوگ داعی اور غیر داعی اہل اہواء کے درمیان تفریق کرتے ہیں اور داعی اہل اہواء کی روایت لینے سے منع کرتے ہیں، نہ کہ غیر داعی اہل اہواء کی روایت سے۔ یہی ابن المبارک، عبد الرحمن بن مہدی، احمد بن حنبل اور یحیی بن معین کی رائے ہے، بلکہ صاحب فواتح الرحموت نے یہاں تک کہہ دیا کہ تمام ائمہ فقہ وحدیث کا مسلک یہی ہے اور اس لئے کہ "ہوی" کی دعوت اور اس کے لئے دلیل پیش کرنا دروغ گوئی کا سبب بنتا ہے لہذا اس کی حدیث پر بھی بھروسہ نہیں کیا جاسکتا (1)۔

ایک جماعت غالی وغیر غالی اہل اہواء کے درمیان فرق کرتی ہے اور اسی کے قریب ان لوگوں کا قول ہے جو بدعت مغلظہ مثلاً "تجہم" یا "قدریہ" ہونا اور بدعت مخففہ جن کو شبہ ہو مثلاً "مرجئہ" ہونا ان دونوں میں فرق کرتے ہیں، امام احمد سے یہ روایت ہے، انہوں نے فرمایا کہ "مرجئہ" کی حدیث قبول کی جائے گی اور فرقہ "قدریہ" والے کی حدیث اگر وہ داعی نہ ہو تو لکھی جائے گی (2)۔

## نماز میں اہل اہواء کی امامت:

۱۱- نماز میں اہل اہواء کی اقتداء کی جاسکتی ہے یا نہیں، اس میں فقہاء

(1) فواتح الرحموت ۲/ ۱۴۰۔

(2) شرح علل الحدیث لابن رجب ص ۸۳ اور اس کے بعد کے صفحات طبع وزارۃ الاوقاف العراقیہ، مقدمہ ابن الصلاح ص ۱۰۳ طبع مطبعۃ الاصیل، حلب، فواتح الرحموت ۲/ ۱۴۰۔

کا اختلاف ہے۔

حنابلہ کی ایک روایت کے مطابق اہل اہواء کی اقتداء علی الاطلاق ناجائز ہے، اس کی اقتداء کرنے والے کی نماز باطل ہے۔

حنابلہ نے دوسری روایت میں اپنی بدعت وہوی کا اظہار وتبلیغ کرنے والے اور نہ کرنے والے اہل اہواء کی اقتداء میں فرق کیا ہے، اور چھپانے والے کی اقتداء کو جائز کہا ہے اور ظاہر وتبلیغ کرنے والے کی اقتداء کو باطل کہا ہے[۲]۔

مالکیہ کے نزدیک کسی صاحب ہوی کی اقتداء میں وقت کے اندر نماز کا اعادہ واجب ہے کیونکہ اہل اہواء کے کفر میں اختلاف ہے[۳] اور حنفیہ وشافعیہ کراہت تحریمی کے ساتھ اہل اہواء کی اقتداء کو جائز قرار دیتے ہیں[۴]۔

# اہل بیت

دیکھئے: "آل"۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۴۷۳، المغنی ۲/ ۱۸۶۔

(۳) شرح الزرقانی علی خلیل ۲/ ۱۲۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۶، اسنی المطالب ۱/ ۲۱۹۔

# اہل حرب

تعریف:

۱- اہل حرب یا حربی: وہ غیر مسلم ہیں جو عقد ذمہ میں داخل نہ ہوں، اور نہ ان کو مسلمانوں کی طرف سے امان حاصل ہو اور نہ کوئی معاہدہ ہو[۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اہل ذمہ:

۲- اہل ذمہ وہ کفار ہیں جو دارالاسلام میں جزیہ کی پابندی اور اپنے اوپر اسلامی احکام کے نفاذ کو تسلیم کرتے ہوئے اپنے کفر پر برقرار رہیں[۲]۔

ب- اہل بغی:

۳- اہل بغی یا باغی: وہ ہیں جو امام المسلمین کے خلاف کسی حق کو روکنے یا اس کو منصب سے ہٹانے کے لئے بغاوت کریں اور ان کے پاس قوت وتحیز ہو[۳]۔

(۱) فتح القدیر ۴/ ۲۷۸، ۲۸۳، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۷۴، مواہب الجلیل ۳/ ۳۴۶، ۳۵۰، الشرح الصغیر ۲/ ۲۶۷ اور اس کے بعد کے صفحات، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۹۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۰۹، مطالب اولی النہی ۲/ ۵۰۸، کشاف القناع ۳/ ۴۸، المغنی ۸/ ۵۲۳، ۶۱۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۱۰۵، کشاف القناع ۱/ ۲۰۲۔

(۳) مواہب الجلیل ۶/ ۲۷۶، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۴/ ۳۰۰، الشرح الصغیر

بغاوت: غلبہ کے ساتھ غیر معصیت میں ایسے شخص کی اطاعت سے سرتابی ہے جس کی امامت ثابت شدہ ہو، اگرچہ سرتابی تاویل کے ساتھ ہو[1]۔

## ج- اہل عہد:

۴- اہل عہد وہ لوگ ہیں جن کے ساتھ امام مسلمین کی مصلحت کی خاطر ایک متعین مدت تک کے لیے جنگ بندی کا معاہدہ کر لے۔ اور معاہد عہد سے ماخوذ ہے، عہد یعنی صلح کو کہتے ہیں اور اس کو "ہدنہ"، "مہادنہ"، "معاہدہ"، "مسالمہ" اور "موادعہ" بھی کہتے ہیں[2]۔

## د- مستامن:

۵- مستامن اصل میں طالب امان کو کہتے ہیں اور اس سے مراد وہ کافر ہے جو امان لے کر دار الاسلام میں داخل ہو یا وہ مسلمان جو امان لے کر دار الکفر میں داخل ہو[3]۔

= ۳/ ۲۶۲، القوانین الفقہیہ رص ۱۹۳، الام ۴/ ۲۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامیریہ، مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/ ۱۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(1) مواہب الجلیل ۶/ ۲۷۸۔

(2) فتح القدیر ۴/ ۲۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۸۱، الخرشی ۳/ ۱۷۵ طبع اول، فتح العلی المالک تصنیف علیش ۱/ ۳۲۳، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/ ۱۹۰، القوانین الفقہیہ رص ۱۵۳، مغنی المحتاج ۴/ ۲۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الام ۴/ ۱۱۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الامیریہ، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۳۵، کشاف القناع ۳/ ۱۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/ ۴۵۹، ۴۶۱، زاد المعاد لابن قیم ۲/ ۷۶، المحرر فی الفقہ الحنبلی ۲/ ۱۸۲، الاختیارات الفقہیہ لابن تیمیہ رص ۱۸۸۔

(3) درر الحکام ۱/ ۲۶۲، حاشیۃ ابی السعود (فتح اللہ المعین) علی ملا مسکین ۲/ ۴۲۰، الدر المختار ۳/ ۲۴۷ طبع بولاق۔

## ذمی یا معاہد یا مستامن کا حربی بن جانا:

۶- ذمی، معاہد اور مستامن اگر اپنے اختیار سے دار الحرب میں چلے جائیں اور وہاں اقامت اختیار کر لیں یا عہد ذمہ کو توڑ دیں تو حربی کے حکم میں ہو جاتے ہیں، ان کی جان اور ان کا مال مباح ہو جاتا ہے[1] اور جب وہ اپنے امن کی جگہ پہنچ جائیں[2] تو امام ان سے جنگ کرے گا۔ جمہور کے نزدیک امام پر یہ جنگ واجب ہے، اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے۔

اگر وہ مسلمانوں سے جنگ کرے یا اہل حرب کا تعاون کرے تو اس سے بالاتفاق جنگ کی جائے گی، اور امام اس کے ساتھ جنگ کا آغاز بھی کر سکتا ہے، فرمان باری ہے: "وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون"[3] (اور اگر یہ لوگ اپنی قسموں کو اپنے عہد کے بعد توڑ ڈالیں اور تمہارے دین پر طعن کریں تو تم قتال کرو (ان) پیشوایان کفر سے کہ (اس صورت میں) ان کی قسمیں باقی نہیں رہیں تاکہ یہ لوگ باز آجائیں)۔

اور جس وقت قریش نے صلح حدیبیہ کو توڑ دیا تو حضور ﷺ نے فتح مکہ کے سال ۸ھ میں ان پر حملہ کر کے مکہ کو فتح کیا، اور ۵ھ میں بنو قریظہ نے عہد شکنی کی تو حضور ﷺ نے ان کے مردوں کو قتل کیا، ان کی ذریت کو قید کیا، اور ان کے اموال کو قبضہ میں لے لیا، اسی طرح

(1) الدر المختار ورد المحتار ۳/ ۲۷۵، ۳۰۳، الشرح الصغیر ۲/ ۳۱۶، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۸، ۲۶۲، المغنی ۸/ ۴۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات، ۵۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(2) امن کی جگہ پہنچانا: دار الاسلام سے دور کر دینا ہے اور امن کی جگہ یہ وہ جگہ ہے جہاں انسان کو جان و مال کا خوف نہ ہو، اور امن کی جگہ پہنچانا ایک طرح سے عہد کی وفاداری ہے۔

(3) سورۂ توبہ/ ۱۲۔

بنو نضیر نے عہد شکنی کی تو حضور ﷺ نے ۴ھ میں ان کا محاصرہ کیا اور ان کو جلاوطن کر دیا (۱)۔

''ذمہ'' کے توڑنے کے اسباب کے بارے میں دو نقطہ نظر ہیں (۲):

اول: حنفیہ کے نزدیک عہد ذمہ ٹوٹنے کے لئے ضروری ہے کہ ذمیوں کے پاس قوت و حفاظت ہو جس کی بنیاد پر وہ مسلمانوں سے جنگ کریں، پھر دار الحرب چلے جائیں، یا کسی جگہ پر تسلط حاصل کر کے جنگ کریں۔

دوم: جمہور کے نزدیک عہد ذمہ معاہدہ کے تقاضوں کی خلاف ورزی سے ٹوٹ جاتا ہے، جیسا کہ اصطلاح ''اہل ذمہ'' کے تحت آ رہا ہے۔

### حربی کا ذمی بن جانا:

۷ - حربی رضامندی یا دار الاسلام میں ایک سال تک اقامت، یا شادی کر لینے، یا غلبہ و فتح کے ذریعہ حربی ذمی بن جاتا ہے، اس سلسلہ میں کچھ اختلافات و تفصیلات ہیں جو اصطلاح ''اہل ذمہ'' کے تحت گزری ہیں۔

### مستامن کا حربی بن جانا:

۸ - مستامن وہ حربی ہے جو دار الاسلام میں عارضی طور پر مقیم ہو (۳)، دار الاسلام میں مقررہ مدت اقامت ختم ہونے کے ساتھ ہی وہ حربی بن جاتا ہے، کیونکہ وہ اصلاً حربی ہے، البتہ اسے اس کے امن کی جگہ پہنچا دیا جائے گا، کیونکہ فرمان باری ہے: "**إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ**" (۱) (مگر ہاں وہ مشرکین اس سے مستثنیٰ ہیں جن سے تم نے عہد لیا پھر انہوں نے تمہارے ساتھ ذرا کمی نہیں کی اور نہ تمہارے مقابلہ میں کسی کی مدد کی، سو ان کا معاہدہ ان کی مدت (مقررہ) تک پورا کرو)۔ یا بد عہدی سے بھی حربی بن جاتا ہے، یعنی کسی خیانت کی وجہ سے مسلمانوں کی طرف سے معاہدہ ختم کر دیا جائے، کیونکہ فرمان باری ہے: (۲) "**وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ**" (اور اگر آپ کو کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو آپ (وہ عہد) ان کی طرف اسی طرح واپس کر دیں، بیشک اللہ خیانت کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا)، یہ آیت اہل صلح یا اہل امان کے بارے میں ہے، اہل ذمہ کے بارے میں نہیں ہے، لہذا عقد ذمہ اپنی طرف سے نہیں توڑا جائے گا، اس لئے کہ وہ ابدی ہے اور معاوضہ کا عقد ہے، لہذا وہ عقد صلح سے زیادہ مضبوط و پختہ ہے۔

بسا اوقات مستامن خود اپنی طرف سے ''امان'' ختم کرنے سے یا اقامت کی نیت سے دار الحرب میں لوٹ جانے سے حربی بن جاتا ہے، اگر تجارت، سیر و تفریح یا کسی ضرورت کے تحت دار الحرب جائے اور پھر وہاں سے دار الاسلام لوٹ آئے تو حربی نہیں ہوگا۔ بہرکیف جب وہ کفار کی طرف لوٹ جائے گا اگرچہ اپنے ملک نہ جائے تو اس کا امان ختم ہو جائے گا (۳)۔

---

(۱) ان واقعات کے لئے دیکھئے سیرت ابن ہشام ۲/ ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۲۳، ۲۳۰، ۳۸۷، ۴۰۹۔

(۲) فتح القدیر ۴/ ۳۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، مجمع الانہر ۱/ ۵۱۹، المدونہ ۳/ ۴۰، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/ ۱۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الخرشی ۳/ ۱۴۹، الفروق ۳/ ۱۳، الام ۴/ ۱۰۹ طبع الامیریہ، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۸، المہذب ۲/ ۲۵۷، المغنی ۸/ ۵۲۵، مطالب اولی النہی ۲/ ۶۲۱، ۶۲۳، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۴۳، المحرر فی الفقہ الحنبلی ۲/ ۱۸۷۔

(۳) شرح السیر الکبیر ۱/ ۲۰۷، البدائع ۵/ ۲۸۱، ۷/ ۲۳۶۔

---

(۱) سورۂ توبہ / ۴۔

(۲) سورۂ انفال / ۵۸۔

(۳) الدر المختار ۳/ ۲۷۵، اور المغنی ۸/ ۴۰۰۔

اسی طرح مذکورہ بالا دونوں نقطہائے نظر کے لحاظ سے جس چیز سے ذمی کا عہد ٹوٹ جاتا ہے اس سے مستامن کا امان بھی ختم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ عقد ذمہ دائمی و ابدی امان ہے اور وقتی امان سے پختہ اور مضبوط ہے اور اس لئے بھی کہ مستامن ذمی ہی کی طرح اسلامی احکام پر عمل کا پابند ہوتا ہے۔

جو مستامن عہد توڑ کر ختم کردے، اس کے سامنے عہد سے براءت کا اظہار کردیا جائے گا، اور اس کو اس کے امن کی جگہ پہنچا دیا جائے گا، یہ جمہور کے نزدیک ہے۔ حنابلہ کے یہاں اس کی حیثیت حربی قیدی کی ہے اور امام کو قتل کرنے یا فدیہ لے کر یا بغیر فدیہ کے رہا کرنے کا اختیار ہے (۱)۔

حربی کا مستامن بن جانا:

۹- جمہور کے نزدیک اگر حربی کسی مسلمان بالغ، عاقل سے امان حاصل کرلے تو مستامن بن جاتا ہے، دوسرے حضرات کے یہاں اگر کسی ممیز سے امان حاصل کرلے تو بھی مستامن ہوجائے گا (۲)۔

حربی کا بلا امان دار الاسلام میں داخل ہونا:

۱۰- امان کے بغیر حربی دار الاسلام میں داخل نہیں ہوسکتا، کیونکہ اندیشہ ہے کہ وہ جاسوس یا چور ہو یا ہتھیار خریدنے کے لئے آیا ہو جس سے مسلمانوں کو نقصان ہوگا (۱)۔

اگر وہ کہے کہ میں کلام الٰہی سننے کے لئے آیا ہوں یا سفیر ہوں، خواہ اس کے پاس خط ہو یا نہ ہو یا کہے کہ میں کسی مسلمان سے امان لے کر آیا ہوں تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اس سے تعرض نہیں کیا جائے گا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ سچا ہو اور اس طرح کی نیت و ارادہ بذات خود امان ہے، مستقل امان کی ضرورت نہیں (۲)، کیونکہ فرمان باری ہے (۳): "وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ" (اور اگر مشرکین میں سے کوئی آپ سے پناہ کا طالب ہو تو اسے پناہ دیجئے تاکہ وہ کلام الٰہی سن لے، پھر اسے اس کی امن کی جگہ پہنچا دیجئے)۔ یہ شافعیہ کا قول ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر وہ "امان" کا دعوی کرے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی بلکہ اس سے ثبوت مانگا جائے گا، کیونکہ ثبوت ممکن ہے، نیز اس لئے کہ بینہ سے ثابت ہونے والی چیز آنکھوں دیکھی چیز کی طرح ہوتی ہے۔

اسی کے قریب قریب حنابلہ کا قول ہے کہ اگر حربی دار الاسلام میں بغیر امان کے آئے اور دعوی کرے کہ سفیر ہے یا تاجر ہے، اور اس کے ساتھ سامان تجارت ہو تو اس کی بات مانی جائے گی اور اس کی جان محفوظ ہوگی بشرطیکہ عادتاً اس کی تصدیق ہوتی ہو، مثلاً ان کے تاجر ہمارے یہاں اس طرح سے آتے ہوں، کیونکہ اس کے دعوی کا صحیح ہونا ممکن ہے، لہذا اس کے قتل کو ٹالنے میں یہ شبہ بن جائے گا، نیز اس لئے کہ اس پر بینہ پیش کرنا مشکل ہے لہذا اس کا پیچھا نہیں کیا جائے گا، اور

(۱) المدونہ ۳/ ۴۲، الفروق ۳/ ۷، الشرح الکبیر والدسوقی ۲/ ۲۰۱، تحفۃ المحتاج ۸/ ۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۸، ۲۶۲، فتح القدیر ۴/ ۳۰۰، تصحیح الفروع ۳/ ۱۱۶، کشاف القناع ۳/ ۱۰۰۔

(۲) پہلا نقطہ نظر جمہور یعنی امام ابو حنیفہ و ابو یوسف، امام شافعی اور امام احمد کی ایک روایت ہے۔
دوسرا نقطہ نظر امام مالک، احمد اور محمد بن الحسن کا ہے۔
کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ اس سلسلہ میں آخری فیصلہ امیر المومنین کے ہاتھ میں ہے جس میں وہ ملکی مصالح کو پیش نظر رکھے۔

(۱) المغنی ۸/ ۵۲۳، المہذب ۲/ ۲۵۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۳۔
کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ یہ مسئلہ بڑا نازک اور اہم ہے، اس کے دعوے کی تصدیق میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۶۔

اس لئے کہ عادت شرط کے درجے میں ہوتی ہے۔

لہذا جب اس کے ساتھ سامان تجارت ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ بغیر مال کے تجارت نہیں ہوتی، اسی طرح اگر وہ سفارت کا دعوی کرے اور اس کے پاس کوئی خط ہو جس کو وہ پیش کرے تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر وہ دعوی کرے کہ ایک مسلمان نے اس کو امان دیا ہے تو اس میں دو اقوال ہیں:

اول: تحفظ جان کو غالب کرتے ہوئے اس کی بات مان لی جائے جیسا کہ سفیر اور تاجر کی بات مانی جاتی ہے۔

دوم: اس کی بات نہیں مانی جائے گی، کیونکہ اس پر بینہ پیش کرنا ممکن ہے، اور اگر کوئی مسلمان کہے کہ میں نے اس کو امان دیا ہے تو اس کی بات مانی جائے گی، کیونکہ اسے امان دینے کا اختیار ہے، لہذا اس کی بات مانی جائے گی مثلاً قاضی کہے کہ میں نے فلاں کے خلاف فلاں کے حق میں اس حق کا فیصلہ کیا ہے[1]۔

مالکیہ[2] کہتے ہیں کہ اگر حربی دار الحرب میں پکڑا جائے جب کہ وہ دار الاسلام کی طرف آرہا ہو یا وہ کہے کہ میں تم سے امان کی طلب میں آیا ہوں یا دار الاسلام میں پکڑا جائے اور اس کے ساتھ تجارتی سامان ہو اور وہ یہ کہتا ہو کہ میں آپ کے ملک میں بغیر امان کے اس خیال سے داخل ہوا کہ آپ لوگ تاجر سے تعرض نہیں کرتے یا وہ دار الاسلام و دار الحرب کے درمیان سرحد پر پکڑا جائے اور یہی امن والی بات کہے تو ان تمام صورتوں میں اسے اس کے امن کی جگہ پہنچا دیا جائے گا، لیکن اگر اس کی دروغ گوئی کا قرینہ ہو تو اسے اس کی امن کی جگہ واپس نہیں کیا جائے گا۔

اگر حربی دار الاسلام میں بغیر امان کے داخل ہو اور مذکورہ بالا کوئی شکل نہیں تو جمہور کے یہاں اس کی حیثیت قیدی یا جاسوس کی ہے، امام کو اختیار ہوگا کہ حسب مصلحت قتل کرے، یا غلام بنائے یا فدیہ لے کر یا بغیر فدیہ کے رہا کردے، اور امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق یہ مسلمانوں کے لئے فئی (مال غنیمت) ہے[1]۔

## اہل حرب کی جان و مال:

۱۱- جنگ جیسا کہ معروف ہے فریقین کے درمیان عداوت اور مسلح جدوجہد کا نام ہے، جس کی رو سے جان و مال مباح ہوجاتے ہیں، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ معاہدہ کی حالت اور عدم معاہدہ کی حالت میں دشمن کے حالات سے بحث کی جائے۔

الف- عدم معاہدہ کی حالت: اس حالت میں حربی (غیر معاہد) کی جان و مال مباح ہے، لہذا جنگ جوؤں کو قتل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ جنگ کرنے والے کو قتل کیا جا سکتا ہے اور منقولہ، غیر منقولہ مال و اسباب مسلمانوں کے لئے غنیمت ہیں۔ اور غلبہ پانے یا فتح کرنے سے دشمن کا ملک مسلمانوں کی ملکیت میں آجاتا ہے، اور "ولی الامر" کو قیدیوں کے متعلق اختیار ہے، قتل کردے، غلام بنا لے، بلا معاوضہ قیدی کو رہا کردے، فدیہ (قیدیوں کا تبادلہ یا معاوضہ) پر قیدیوں کی

(1) الموسوعہ ۱۰/ ۹۳، رد المحتار ۳/ ۲۴۸، شرح السیر الکبیر ۱/ ۱۹۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۳، کشاف القناع ۳/ ۱۰۰، المغنی ۸/ ۵۲۳-۵۲۴۔
حنفیہ اور ان کے ساتھ حنابلہ سفیر کی تصدیق کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ اس کے ساتھ کوئی خط ہو، جو اس کے بادشاہ کے خط کے مشابہ ہو، اگرچہ جعلی ہونے کا احتمال ہو، اس لئے کہ سفیر مامون ہے جیسا کہ جاہلیت اور اسلام کا رواج رہا ہے جب کہ شافعیہ سفیر کے ساتھ خط پائے جانے کی شرط نہیں لگاتے، جیسا کہ اوپر ذکر آیا ہے۔
(2) الشرح الکبیر ۲/ ۱۸۶، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۹۔

(1) الموسوعہ ۱۰/ ۹۳، شرح السیر الکبیر ۱/ ۱۹۸، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۰۶، رد المحتار ۳/ ۲۲۹، الشرح الکبیر ۲/ ۱۸۶، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۹، المہذب ۲/ ۲۵۹، کشاف القناع ۳/ ۱۰۰، المغنی ۸/ ۵۲۳۔
ان مسائل کا مدار وقت و زمانہ پر ہے مگر کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ اس وقت بہترین رعایت کی جائے گی۔

ربانی) کا طریقہ اختیار کرے یا بقدر قدرت وصلاحیت فدیہ پر جزیہ عائد کرے [1]۔ اگر وہ جزیہ دینے پر راضی ہوجائیں اور امام ان سے عقد ذمہ طے کرلے تو وہ ذمی ہوجاتے ہیں، عام مسلمانوں کی طرح ان کو بھی انصاف حاصل کرنے کا حق ہوگا، اور دیگر مسلمانوں کی طرح ان سے بھی حق وصول کیا جائے گا، حضرت علیؓ نے فرمایا: انہوں نے جزیہ اسی لئے دیا ہے تاکہ ان کی جان ہماری جان کی طرح اور ان کا مال ہمارے مال کی طرح ہوجائے [2]، دیکھئے: اصطلاح "اہل ذمہ"۔

ان احکام کے ثبوت کے لئے جہاد کی مشروعیت ضروری ہے، جیسا کہ الفتاوی الہندیہ [3] میں ہے کہ جہاد کے جواز کے لئے دو شرطیں ہیں:

اول: دشمن دین حق کو جس کی ان سے دعوت دی گئی ہے قبول کرنے سے انکار کرے، اور ہمارے اور ان کے ساتھ کوئی معاہدہ یا امان نہ ہو۔

دوم: امام مسلمین یا معتبر لوگوں کے اجتہاد کی بنیاد پر یہ امید رکھے کہ اس سے مسلمانوں کی شان وشوکت اور طاقت میں اضافہ ہوگا۔ اگر جنگ سے یہ امید نہ ہو تو جنگ ناجائز ہے، کیونکہ اس میں خود کو تباہی میں ڈالنا ہوگا۔

ب- معاہدہ کی حالت: معاہدہ خواہ عہد ذمہ ہو، یا صلح، یا امان ہو حربی کی جان ومال کو محفوظ کردیتا ہے، لہذا اگر کسی طرح کا عہد ہے تو اس کی جان ومال محفوظ ہے، ورنہ اصل کا لحاظ کرتے ہوئے اس کی جان ومال مباح ہے۔ یہاں چند امور قابل غور ہیں:

### اول: مسلمان یا ذمی کا کسی حربی کو قتل کرنا:

۱۴- جمہور فقہاء [1] کے یہاں اگر مسلمان یا ذمی کسی حربی کو (خواہ مستامن ہو) قتل کردے تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، جیسا کہ اگر وہ غیر مستامن حربی کو قتل کردے تو اس پر دیت واجب نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ حربی کے خون کے مباح ہونے میں شبہ موجود ہے، اور اس لئے کہ اصل میں وہ مباح الدم ہے، جب کہ قصاص ودیت کے وجوب کی شرط مقتول کا معصوم الدم، یا محقون الدم (جس کی جان محفوظ قرار دی گئی ہو) ہونا ہے، یعنی اس کی زندگی سے کھیلنا حرام ہوگا، بلکہ جو لوگ کفارہ کے لازم ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک مباح الدم، مثلاً حربی کو عمداً قتل کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا [2]۔

---

(1) فتح القدیر ۴/ ۲۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات، ۲۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳۰۳/ ۶، ۳۰۸/ ۳، تبیین الحقائق ۳/ ۲۴۸، الدر المختار ۳/ ۲۲۹، ۲۲۶، القوانین الفقہیہ رص ۱۳۸، الشرح الصغیر ۲/ ۲۷۵، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۲ اور اس کے بعد کے صفحات، ۲۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۸/ ۳۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۳۶، مسائل الامام احمد رص ۲۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(2) حضرت علی کے اثر "إنما بذلوا الجزية لتكون ..." کو زیلعی نے نصب الرایہ (۳/ ۳۸۱) میں ذکر کرکے "غریب" کہا ہے، اور حضرت علی کا ایک دوسرا اثر ذکر کرکے اس کو امام شافعی اور دارقطنی سے منسوب کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں: "من كانت له ذمتنا فدمه كدمنا وديته كديتنا" (جس کے لئے ہمارا ذمہ ہو اس کا خون (جان) ہمارے خون کی طرح، اور اس کی دیت ہماری دیت کی طرح ہے)۔ اس کی سند میں ابوالجنوب ہیں جو ضعیف ہیں، جیسا کہ زیلعی نے کہا۔

(3) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۷۳۔

(1) البدائع ۷/ ۲۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات، ۲۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات، الدر المختار ۵/ ۳۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات، تکملہ فتح القدیر ۸/ ۲۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الکبیر ۴/ ۲۳۷، ۲۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات، القوانین الفقہیہ ص ۳۴۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۹۹، مواہب الجلیل ۶/ ۲۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴/ ۵ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۲/ ۱۷۳، روضۃ الطالبین ۹/ ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱، المغنی ۷/ ۶۴۸، ۶۵۲، ۶۵۷، کشاف القناع ۵/ ۵۸۵، ۵۸۷، ۶۰۷، مطالب اولی النہی ۶/ ۲۸۰۔

(2) یہ شافعیہ ہیں (مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۷، المہذب ۲/ ۲۱۶)۔

**دوم: مسلمان یا ذمی کا حربی شخص کے مال کا کچھ حصہ ایسے معاملہ کے ذریعہ حاصل کرلینا جسے اسلام نے حرام قرار دیا ہے:**

۱۳ - اگر مسلمان یا ذمی امان کے ساتھ دار الحرب میں داخل ہو اور کسی حربی سے مثلاً سودی یا ایسا معاملہ کرے جو اسلامی نقطۂ نظر سے فاسد ہو، یا جوئے وغیرہ سے (جو شرعاً حرام ہے) حربی کا مال لے لے تو جمہور کے یہاں ناجائز ہے حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کی بھی یہی رائے ہے [1]۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ سود کی حرمت مسلمان اور حربی دونوں کے حق میں ثابت ہے، مسلمان کے تعلق سے تو ظاہر ہے، کیونکہ مسلمان جہاں کہیں ہو شرعی احکام کا پابند ہے، رہا حربی تو وہ بھی محرمات کا مخاطب ہے، فرمان باری ہے [2]: "وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ" (اور اس سبب سے بھی کہ وہ سود لیتے تھے، حالانکہ انہیں اس کی ممانعت کردی گئی تھی) اور سود کو حرام قرار دینے والی دوسری آیات مثلاً [3]: "وَحَرَّمَ الرِّبَا" (اور سود کو حرام کیا)، اسی طرح وہ تمام آیات واحادیث جن سے سود کی حرمت معلوم ہوتی ہے، عام ہیں، ہر جگہ اور ہر زمانہ کا سود ان میں داخل ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام محمد اس کے جواز کے قائل ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کے لئے حربی کا مال خیانت اور دھوکہ کے بغیر لینا جائز ہے، اس لئے کہ حربی کا مال معصوم نہیں، لہذا اس کو رائیگاں کرنا مباح ہے، سود وغیرہ معاملات میں فریقین راضی ہوتے ہیں، لہذا اس میں دھوکہ نہیں، اور سود وغیرہ مباح الاتلاف مال کی طرح ہے اور وہ جائز ہے۔ امام محمد "السیر الکبیر" میں لکھتے ہیں: اگر مسلمان دار الحرب میں امان لے کر جائے تو حربیوں کا مال کسی بھی طریقہ سے لے سکتا ہے، بشرطیکہ ان کی رضا شامل ہو، اس لئے کہ وہ مباح مال دھوکہ کے بغیر لے رہا ہے، لہذا اس میں حربی کی رضا ضروری ہوگی۔

البتہ امان لے کر جانے والے مسلمان کا ان کے یہاں خیانت کرنا حرام ہے، اس لئے کہ انہوں نے مسلمان یا ذمی کو اس شرط کے ساتھ امان دیا ہے کہ ان کے ساتھ خیانت نہیں کریں گے، گو لفظاً اس کی صراحت نہ ہو، لیکن مقصود یہی ہوتا ہے، کسی حربی اگر ہمارے یہاں امان لے کر آئے اور ہمارے ساتھ خیانت کرے تو وہ اپنے معاہدہ کو توڑنے والا ہوگا۔ جب یہ طے ہے تو مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ دار الحرب میں امان لے کر جائے، اور حربیوں کے ساتھ خیانت کرے، اس لئے کہ یہ دھوکہ ہے، اور غداری کی دین اسلام میں گنجائش نہیں۔ فرمان نبوی ہے: "المسلمون عند شروطهم" [1] (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں)، لہذا اگر ان کے ساتھ خیانت کرے یا چوری کرے یا ان سے قرض لے تو مالکان کو واپس کرنا ہوگا، اگر مالکان دار الاسلام میں امان لے کر یا مسلمان ہو کر

---

(۱) المبسوط ۱۰/ ۹۵، شرح السیر الکبیر ۴ فقرہ ۳۹۰۳، الرد علی سیر الاوزاعی لابی یوسف رص ۹۶، البدائع ۵/ ۱۹۲، ۷/ ۱۳۰، ۱۳۲، ردالمحتار ۳/ ۵۰، الفروق للقرافی ۳/ ۲۰۷ طبع الحلبی، الام ۴/ ۱۶۵، ۷/ ۲۲۲-۲۲۳ طبع الامیریہ، غایۃ المنتہی ۱/ ۴۳، مطالب اولی النہی ۲/ ۵۸۲، المغنی ۸/ ۵۸۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۶۱۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۷۵۔

(۱) حدیث "المسلمون عند شروطهم..." کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۵۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے، ترمذی نے کہا یہ حدیث حسن صحیح ہے، ترمذی کی طرف سے اس حدیث کی تصحیح میں نظر ہے کیونکہ اس کی سند میں کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف ہیں جو نہایت ضعیف ہیں، مسند احمد (۲/ ۳۶۶) اور حاکم (۲/ ۴۹) میں حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث، اس حدیث کے لئے شاہد ہے، شوکانی حدیث کے مختلف طرق ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: مذکورہ احادیث و طرق ایک دوسرے کے لئے شاہد ہیں، اس کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ جس متن پر اتفاق ہے وہ حسن ہو (نیل الاوطار ۵/ ۲۸۷ طبع دار الجیل)۔

آجائیں تو انہیں ان کے حوالے کرے، ورنہ ان کے پاس بھیج دے، کیونکہ اس نے حرام طریقے سے لیا ہے، لہذا اس کا لوٹانا ضروری ہے، جیسا کہ اگر مسلمان سے لیتا۔ امام شافعی "کتاب الام"[1] میں فرماتے ہیں: "قرآن وسنت کے موافق مسلمانوں کی سمجھ میں آنے والا اور اس کا متفق علیہ مسئلہ یہ ہے کہ جو چیز دار الاسلام میں حلال ہے، دار الکفر میں بھی حلال ہے، اور جو چیز دار الاسلام میں حرام ہے، دار الکفر میں بھی حرام ہے، لہذا اگر کوئی حرام چیز حاصل کرے تو اللہ تعالیٰ نے اپنے حسب منشا حد مقرر کردی ہے، دار الکفر اس میں کوئی تخفیف نہیں کرسکتا"۔

## سوم: اہل حرب کی املاک کو برباد کرنا:

### الف- امن یا معاہدہ کی حالت میں:

۱۴- معاہدہ جان ومال کو محفوظ کردیتا ہے، اور اس کی وجہ سے جنگ سے گریز کرنا واجب ہے، بعض فقہاء حنفیہ[2] کہتے ہیں کہ اگر مسلمان دار الحرب میں (امان کے ساتھ) تاجر بن کر جائے تو اس کے لئے حلال نہیں کہ کافروں کے مالوں یا جانوں سے کچھ تعرض کرے، کیونکہ اس نے امان لے کر یہ عہد کیا کہ کافروں سے تعرض نہیں کرے گا تو اس کے بعد تعرض کرنا غدر ہے، اور غداری کرنا بالاجماع حرام ہے، لیکن اگر مسلمان تاجر کے ساتھ کفار کا بادشاہ غدر کرے کہ اس کے اموال چھین لے یا اس کو قید کردے یا بادشاہ کی واقفیت میں دوسرا کافر ایسا کرے اور بادشاہ نہ روکے تو (مسلمان تاجر پر عہد کی پابندی نہیں رہے گی)، کیونکہ کافروں نے خود عہد کو توڑا، بخلاف اس کے اگر کفار کسی مسلمان کو قید کرکے لے گئے تو وہ جو چاہے کرے، کیونکہ اس نے امان کا عہد نہیں کیا، لہذا اس کے لئے جان ومال ہر ایک سے تعرض مباح ہے، اگرچہ وہ اس کو اپنی خوشی سے رہا کردیں۔

### ب- عدم عہد یا عدم امان کی حالت میں:

۱۵- حالت جنگ میں بالاتفاق دشمن کے درختوں کو تباہ کرنا، ان کے جانوروں کو ذبح کرنا اور ان کے جملہ اموال واسباب کو برباد کرنا جائز ہے، اگر اس میں مسلمانوں کے لئے کوئی مصلحت ہو مثلاً مشینیں، قلعے، ہتھیار، گھوڑے ضائع کرنا، (جن سے دشمن قوت حاصل کرتے ہوں) یا درخت کو ضائع کرنا جن کو وہ ڈھال بناتے ہوں، یا ان سے جنگی کارروائیوں میں رخنہ پڑے، یا راستے کی توسیع یا قلعہ بندی کے سدباب کے لئے مسلمان ان کو کاٹنے کی ضرورت محسوس کریں، یا کھانے کے لئے ان کی ضرورت پڑے یا کفار مسلمانوں کے ساتھ اسی طرح کا سلوک کرتے ہوں تو ان کے ساتھ بھی اسی طرح کا سلوک کیا جائے گا تاکہ باز آئیں، اس کے جواز میں اختلاف نہیں ہے۔

البتہ اگر کوئی مصلحت نہ ہو، محض کافروں کو غصہ دلانے، ان کا نقصان کرنے اور ان کی چیزوں کو برباد کرنے کے لئے ایسا کیا جائے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ، مالکیہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کے نزدیک درختوں اور کھیتوں کے بارے میں اجازت ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ"[1] (جو کھجوروں کے درخت تم نے کاٹ ڈالے یا انہیں ان کی جڑوں پر قائم رہنے دیا، سو یہ دونوں اللہ ہی کے حکم کے موافق ہیں اور تاکہ اللہ نافرمانوں کو رسوا کرے) نیز فرمایا[2]: "ولا

---

(۱) الام ۴/۱۹۵، ۷/۲۲۲، ۲۲۳۔

(۲) الہدایہ مع فتح القدیر ۴/۳۴۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) سورۂ حشر/۵۔

(۲) سورۂ توبہ/۱۲۰۔

یطئون موطئا یغیظ الکفار ولا ینالون من عدو نیلا الا کتب لہم بہ عمل صالح" (اور دشمن سے انہیں جو کچھ حاصل ہوا ان سب پر ان کے نام (ایک ایک) نیک عمل لکھا گیا) لیکن ابن الہمام کہتے ہیں کہ یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کے بغیر ان کے پکڑے جانے کا غالب گمان نہ ہو، اگر غالب یہ ہو کہ وہ مغلوب ہو جائیں گے اور فتح نمایاں (قریب وظاہر) ہو تو یہ مکروہ ہے کیونکہ یہ بلا ضرورت خراب کرنا ہے، حالانکہ یہ بلا ضرورت ہی جائز ہے۔

حنابلہ کی ایک روایت ہے اور اوزاعی، لیث اور ابو ثور کا کہنا ہے کہ یہ ناجائز ہے اس لئے کہ یہ محض برباد کرنا ہے[1]۔

## ہر کام جس سے اہل حرب کو فائدہ اور تقویت ملے:

### ب- اہل حرب کے لئے وصیت:

۱۶- اہل حرب کے لئے وصیت کے بارے میں دو نقطہائے نظر ہیں:

پہلا نقطۂ نظر:[2] حربی کے لئے جب تک وہ دار الحرب میں ہے، وصیت ناجائز ہے، اس لئے کہ اس سے اہل حرب کو تقویت ملے گی، یہ مالی عطیہ ہے کہ ان کو جنگ کے لئے مدد دینا ہے اور یہ ناجائز ہے اور اس سے بھی کہ فرمان باری ہے: "انما ینہاکم اللہ عن الذین قاتلوکم فی الدین واخرجوکم من دیارکم وظاہروا علی اخراجکم ان تولوہم ومن یتولہم فأولئک ہم الظالمون"[1] (اللہ تو تمہیں صرف ان لوگوں سے دوستی کرنے سے منع کرتا ہے جو تم سے دین کے بارے میں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نکالا اور تمہارے نکالنے میں مدد کی اور جو کوئی دوستی کرے گا ان سے تو یہی لوگ تو ظالم ہیں)۔

اس سے معلوم ہوا کہ جو تم سے جنگ کرے اس پر احسان کرنا جائز نہیں، یہی حنفیہ و مالکیہ کا نقطہ نظر ہے۔

دوسرا نقطہ نظر[2]: شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ کسی معین حربی کے لئے وصیت جائز ہے، عام حربیوں کے لئے نہیں، خواہ وہ دار الحرب میں ہو یا دار الاسلام میں، اس لئے کہ اس کے لئے ہبہ اور صدقہ وخیرات صحیح ہے، لہذا اس کے لئے وصیت بھی صحیح ہوگی، جیسا کہ ذمی کے لئے جائز ہے۔ حدیث میں ہے کہ "ان النبی ﷺ اعطی عمر حلۃ، فقال: یا رسول اللہ، أکسوتنیہا، و قد قلت فی حلۃ عطارد ما قلت؟ فقال رسول اللہ ﷺ: إنی لم أکسکہا لتلبسہا، فکساہا عمر أخا لہ مشرکا بمکۃ"[3] (حضور اکرم ﷺ نے حضرت عمرؓ کو ایک جوڑا عطا کیا، تو انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! آپ نے یہ جوڑا مجھے مرحمت فرمایا، حالانکہ آپ نے عطارد کی جوڑے کے بارے میں جو فرمایا تھا وہ معلوم ہے، تو حضور ﷺ نے فرمایا: یہ جوڑا میں نے تم کو اس لئے نہیں دیا تھا کہ تم خود اس کو پہنو۔ حضرت عمرؓ نے اسے اپنے ایک مشرک بھائی کو جو مکہ میں تھا پہنا دیا)۔

---

(۱) المغنی ۸/ ۵۱۰، ۵۵۳ طبع الریاض، فتح القدیر ۴/ ۲۸۶ طبع بولاق، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/ ۱۷۷، التاج والاکلیل ۳/ ۳۵۵، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۱، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۰۷، الام ۴/ ۲۸۷ طبع الامیریہ، المہذب ۲/ ۵۱۰، مغنی المحتاج ۴/ ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۲۷، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۹، جامع الترمذی مع شرح ابن العربی ۷/ ۳۰، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۳۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) الہدایہ مع فتح ۷/ ۴۲۱، التاج والاکلیل مع مواہب الجلیل ۶/ ۳۶۴۔

(۱) سورۂ ممتحنہ/ ۹۔

(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۴۳، المغنی ۶/ ۱۰۳ اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب اولی النہی ۴/ ۴۶۷۔

(۳) حدیث: "روی أن النبی ﷺ أعطی عمر حلۃ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۱۳ طبع السلفیہ) اور مالک (۲/ ۹۱۷، ۹۱۸ طبع عیسی) نے کی ہے، الفاظ حدیث مؤطا کے ہیں۔

حضرت اسماء بنت ابوبکرؓ کہتی ہیں کہ "قدمت علي أمي وهي راغبة في عهد قريش، وهي مشركة، فسألت النبي ﷺ: أصلها؟ قال: نعم"[1] (میری ماں عہد قریش میں کچھ ملنے کی امید لے کر مجھ سے ملنے آئیں اور وہ مشرک تھیں، میں نے حضور ﷺ سے دریافت کیا کہ کیا ان کے ساتھ صلہ رحمی کروں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں)۔ امام بخاری نے یہ اضافہ کیا: ابن عیینہ نے کہا کہ انہی سلسلے میں آیت: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين" نازل ہوئی ہے۔

ان دونوں روایتوں میں اہل حرب کے ساتھ صلہ رحمی اور ان پر احسان کا ذکر ہے، پھر ہبہ کے جواز پر اجماع منعقد ہوچکا ہے، اور وصیت بھی اسی معنی میں ہے۔

جواز کی ایک دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے[2]: "وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا" (اور اگر وہ دونوں تجھ پر اس کا زور ڈالیں کہ تو میرے ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہرائے جس کی تیرے پاس کوئی دلیل نہیں تو تو ان کا کہنا نہ ماننا اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کیے جانا)۔

## ب- اہل حرب کے لئے وقف:

۱۷- چاروں مذاہب کے فقہاء کا اتفاق ہے کہ حربیوں پر وقف ناجائز ہے، شرعاً یا تو باطل ہے، اس لئے کہ ان کے اموال دراصل مباح ہیں، ان سے زبردستی ان کا مال چھینا جاسکتا ہے، لہذا جو مال ان کو دیا جاوے وہ بدرجہ اولیٰ ان سے لیا جاسکتا ہے، جب کہ وقف کو چھینا

(1) حدیث: "قدمت علي أمي وهي راغبة ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۴۱۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(2) سورۂ لقمان ر۱۵۔

جائز نہیں، اس لئے کہ وقف میں اصل مال محبوس ہوتا ہے، اور اس سے بھی کہ وقف کی شرط یہ ہے کہ وہ بذات خود اور تصرف کے وقت بھی عبادت ہو، جبکہ حربی پر وقف کرنا گناہ ہے، عبادت نہیں ہے[1]۔

## ج- اہل حرب پر صدقہ و خیرات:

۱۸- چاروں ائمہ[2] کا اتفاق ہے کہ حربی کے لئے صدقہ یا ہبہ جائز ہے۔ اس لئے کہ یہ بات ہمیں حدیث سے ثابت ہے کہ آپ نے ابو سفیان کو عجوہ کھجوریں ہدیہ میں بھیجیں، اس وقت وہ مکہ میں مسلمانوں کے خلاف برسرپیکار تھے، اور حضور نے ان سے کھالیں ہدیہ میں مانگیں۔ اسی طرح مکہ میں قحط پڑا تو حضور ﷺ نے پانچ سو دینار اہل مکہ کے لئے روانہ کئے تاکہ ان کو وہاں کے فقراء و مساکین میں تقسیم کیا جائے[3]۔

فرمان باری[4]: "ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا، إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا" (اور کھانا کھلاتے رہتے ہیں مسکینوں اور یتیموں اور قیدیوں کو اللہ کی محبت سے، (اور کہتے ہیں) ہم تو تم کو بس اللہ ہی کی خوشنودی کے لئے کھانا کھلاتے ہیں، اور نہ تم سے (اس کا) عوض چاہیں اور نہ شکریہ) کے تحت حضرت حسن کہتے ہیں کہ حضور ﷺ کے پاس قیدی لایا جاتا، آپ اسے کسی مسلمان کے حوالے کردیتے، اور فرماتے کہ اس کے ساتھ حسن سلوک کرو، وہ دو یا تین دن اس کے پاس رہتا اور مسلمان اس کو اپنے اوپر ترجیح دیتا۔ عام علماء کے یہاں دار الاسلام

(1) الفتاوی الہندیہ ۲/۳۹۶، الدر المختار ۳/۳۹۵، فتح القدیر، لاکلیل ۷/۳۴۳، مغنی المحتاج ۲/۳۸۰، المغنی ۵/۵۸۹۔

(2) الفتاوی الہندیہ ۴/۳۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۲/۴۱۳، مغنی المحتاج ۲/۳۹۷ اور ۴۰۰، المغنی ۶/۱۰۴۔

(3) المبسوط ۱۰/۹۲، شرح السیر الکبیر ۱/۷۰۔

(4) سورۂ دہر ر۸۔

میں رہنے والے کفار پر حسن کرنا جائز ہے، حضرت قتادہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اس وقت اس کا قیدی مشرک ہوتا تھا[1]۔

### د- ذمی و حربی کے مابین وراثت کا جاری ہونا:

۱۹ - جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اختلاف دارین کفار کے مابین وراثت کے جاری ہونے میں مانع نہیں ہے، بعض فقہاء کی رائے ہے کہ اختلاف دارین مانع وراثت ہے[2]۔ اس سلسلے میں کچھ تفصیل ہے جو اصطلاح: "ارث" کے تحت ج ۳ میں آچکی ہے۔

### ھ- مسلمان حربی کا وارث ہو اور حربی مسلمان کا وارث ہو:

۲۰ - جمہور فقہاء کے نزدیک مسلمان کافر کا، اور کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوسکتا[3]۔ اس سلسلے میں اختلاف اور تفصیل ہے جو اصطلاح: "ارث" میں ملے گی۔

### و- اہل حرب کے ساتھ تجارت:

۲۱ - فقہاء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل حرب کے ساتھ تجارت کرنا جائز ہے،[4] مسلمان یا ذمی دار الحرب میں بغرض تجارت امان لے کر جا سکتا ہے، اور حربی امان لے کر دار الاسلام میں آسکتا ہے، دار الاسلام کی سرحد سے گزرتے وقت تجارتی مال سے عشر لیا جائے گا، لیکن محاربین کی امداد ہتھیار، آلات اور ایسی چیزوں سے نہیں کی جائے گی جن سے ہتھیار بنتے ہوں، اسی طرح شرعاً ممنوع چیزیں مثلاً شراب، خنزیر وغیرہ کی تجارت کی اجازت نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ فساد پیدا کرنے والی اور شرعاً ممنوع چیزیں ہیں، سب پر روک لگانا ضروری ہے، امان لے کر آنے والا حربی دار الاسلام سے ہتھیار نہیں خرید سکتا[1]۔

ان تمام چیزوں کو مدنظر رکھ کر تجارتی آزادی کا برقرار رہنا جائز ہے، البتہ تنہا مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ دار الاسلام سے برآمد کرنا اور مسلمانوں کے لئے دار الحرب میں تجارت کرنا گرچہ تمام تاجروں پر حربیوں کا حکم نافذ ہوتا ہو، ممنوع ہے، کیونکہ دار الاسلام سے کسی بھی چیز کی برآمدگی سے مسلمانوں کے خلاف حربیوں کو تقویت ملے گی، نیز اس لئے کہ مسلمان کو دار الشرک میں اقامت سے روکا گیا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "انا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين"[2] (میں مشرکین کے درمیان اقامت پذیر ہر مسلمان سے بری ہوں)۔

اسی طرح غلہ وغیرہ درآمد کرنا جائز ہے، مگر یہ کہ دشمن کے ساتھ معاہدہ امن ہو، معاہدہ توڑنے کے بغیر جائز نہیں[3]۔

---

(۱) تفسیر کشاف للزمخشری ۳/ ۲۹۱ طبع الحلبی۔

(۲) تبیین الحقائق ۶/ ۲۴۰، الدر المختار ۵/ ۴۴۲، الشرح الصغیر ۴/ ۴۹۰، القوانین الفقہیہ ر ۳۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی علی المنہاج ۳/ ۱۴۵، حاشیۃ الشرقاوی ۲/ ۱۸۸، الام ۴/ ۱۳، مطالب اولی النہی ۴/ ۵۴۲۔

(۳) شرح السراجیہ رص ۳، القوانین الفقہیہ ر ۳۴۳، مغنی المحتاج ۳/ ۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۶/ ۲۹۴۔

(۴) دیکھئے حاشیۃ المبسوط ۱۰/ ۹۱، شرح السیر الکبیر ۴/ ۲۷۳، ۲۷۶، الشرح الصغیر ۲/ ۲۸۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۷، المغنی ۸/ ۵۲۲۔

(۱) الخراج لابی یوسف رص ۱۹۹، شرح السیر الکبیر ۳/ ۷۷، حاشیۃ الطحطاوی ۲/ ۴۵۳، فتح القدیر ۴/ ۳۳۷ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۱۵، مغنی المحتاج ۴/ ۲۳۷، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۲/ ۲۰۸۔

(۲) حدیث: "انا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۰۴ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۱۵۵ طبع حلبی) نے کی ہے، جامع الاصول کے محقق عبد القادر ارناؤوط کہتے ہیں: اس کی سند کے رجال ثقہ ہیں، البتہ بخاری، ابوحاتم، ابوداؤد، ترمذی اور دارقطنی نے اس حدیث کے قیس بن ابی حازم سے مرسل ہونے کو صحیح قرار دیا ہے، اسی مفہوم کی ایک دوسری حدیث اس کے لئے شاہد ہے (جامع الاصول ۴/ ۴۴۶ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

(۳) المدونہ ۱۰/ ۱۰۲، المقدمات الممہدات ۲/ ۲۸۵، فتح العلی المالک ۱/ ۳۳۔

دار الاسلام سے برآمد کرنے کے جواز کی ایک دلیل یہ ہے کہ جب حضرت ثمامہ بن اثال حنفی اسلام لائے اور کفار مکہ نے کہا: تم نے اپنا دین ترک کر دیا؟ تو انہوں نے کہا: میں نے دین ترک نہیں کیا بلکہ مسلمان ہوا ہوں، محمد ﷺ کی تصدیق کی اور ان پر ایمان لایا، خدا کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے! تمہارے پاس یمامہ سے ایک دانہ نہیں آئے گا (یمامہ سے مکہ میں غلہ آتا تھا) حتی کہ رسول اللہ ﷺ اجازت دے دیں۔ وہ اپنے وطن لوٹے۔ اور مکہ کے لئے غلے کی روک تھام کر دی، جس سے قریش کو بڑی دقت ہوئی، انہوں نے رحم و قرابت کا حوالہ دے کر حضور ﷺ سے درخواست کی کہ ثمامہ کے پاس لکھ دیں تاکہ ان کو غلہ روانہ کیا جائے تو حضور ﷺ نے اسے منظور فرمایا[1]۔ اس سے معلوم ہوا کہ دشمن کو غلہ وغیرہ روانہ کیا جا سکتا ہے، حتی کہ حالت جنگ میں بھی۔

اسی طرح وہ تمام احادیث جواز کی دلیل ہیں جن کا ذکر حربی کے لئے صدقہ وغیرہ اور وصیت کی بحث میں آچکا ہے، مثلاً ابوسفیان کو کھجوروں کا ہدیہ، حضرت اسماءؓ کا اپنی مشرک ماں کے ساتھ صلہ رحمی کرنا اور مسلمانوں کا قیدیوں کو کھلانا۔

البتہ ہتھیار وغیرہ درآمد کرنا ممنوع ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرانؓ بن حصینؓ کی حدیث میں ہے: "ان رسول اللہ ﷺ نهى عن بيع السلاح في الفتنة"[2] (حضور ﷺ نے فتنہ کے وقت ہتھیار فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے) فتنہ سے مراد خانہ جنگی ہے، غیر مسلموں سے جنگ اس سے زیادہ خطرناک ہے، لہذا اس حالت میں ان کو ہتھیار دینا کہ خانہ جنگی بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگی۔

حسن بصری کہتے ہیں: کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ دشمن اسلام کو ہتھیار روانہ کرے، جس سے مسلمانوں کے خلاف اس کو تقویت ملے اور نہ گھوڑے اور نہ ایسی چیزیں جن سے ہتھیار اور گھوڑوں پر مدد ملتی ہے[1]۔

اسی طرح دشمن کو ہتھیار فروخت کرنے سے مسلمانوں کے خلاف ان کو تقویت ملے گی، اور اس سے فائدہ اٹھا کر جنگ چھیڑنے اور جنگ کو طول دینے کی حوصلہ افزائی ہوگی، اس کا بھی تقاضا ہے کہ ممنوع ہو۔

## کتابیہ حربیہ سے مسلمان کا نکاح:

۲۴- قرآن کریم سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان کے لئے کتابیہ عورت سے شادی کرنا جائز ہے، اور اس میں ذمیہ کتابیہ داخل ہیں، اسی طرح حربیہ کتابیات بھی داخل ہوں گی، دونوں میں کوئی فرق نہیں، کیونکہ فرمان باری ہے: "وطعام الذين اوتوا الكتاب حلٌّ لكُمْ وَطعامُكُمْ حلٌّ لَهُمْ وَالْمُحصنَاتُ مِنَ الْمُؤْمنَاتِ والْمُحصنَاتُ منَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ"[2] (اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز ہے اور تمہارا کھانا ان کے لئے جائز ہے اور اسی طرح تمہارے لئے جائز ہیں مسلمان پارسا بیبیاں اور ان کی پارسا بیبیاں جن کو تم سے قبل کتاب مل چکی ہے)، البتہ اس میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح "نکاح" کی بحث میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے[3]۔

---

= مواہب الجلیل ۳ر ۳۴۳، ۳۷۹۔

([illegible]) ثمامہ بن اثال حنفی کی حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۸ر ۸۷ طبع السلفیہ)، مسلم (۳ر ۱۳۸۶، ۱۳۸۷ طبع الحلبی) اور بیہقی (۹ر ۳۱۹) نے کی ہے۔

(۲) حدیث عمران بن حصینؓ کے متعلق بیہقی فرماتے ہیں: درست یہ ہے کہ یہ موقوف ہے (نصب الرایہ ۳ر ۳۹۱)۔

(۱) الخراج لابی یوسف رص ۱۹۰۔

(۲) سورۂ مائدہ ر ۵۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲ر ۲۹۷، الشرح الکبیر للدردیر ۲ر ۲۶۷، مغنی المحتاج ۳ر ۱۸۷، المغنی ۶ر ۵۸۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

### حربیہ بیوی اور رشتہ داروں کا نفقہ:

#### اول: حربیہ بیوی کا نفقہ:

۲۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ[1] اہل الاحتاق بیوی کا نفقہ واجب ہے، نفقہ اور دوسرے حقوق نکاح کی حق دار ہونے میں کتابیہ اور مسلمان عورت برابر ہیں، خواہ درست بیوی سے نکاح باقی ہو یا عدت میں ہو، اس لئے کہ وہ دونوں (مسلمہ وغیر مسلمہ) زوجیت کے تعلق، سبب استحقاق اور اس کی شرط میں شریک ہیں، وہ شوہر کے لئے مقید ومحبوس ہے، شوہر اس کو تصرف کرنے اور کمانے سے روکے ہوئے ہے، لہذا اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ واجب ہے، اللہ تعالیٰ نے شوہر پر بیوی کا نفقہ طے کردیا ہے، فرمان باری ہے: "لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ، وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا"[2] (وسعت والے کو چاہئے اپنی وسعت کے موافق خرچ کرے اور جس کی آمدنی کم ہو اسے چاہئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے، اللہ کسی پر اس سے زیادہ بار نہیں ڈالتا جتنا اسے دیا ہے)، نصوص میں مسلمہ وکتابیہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، دیکھئے: اصطلاح "نفقہ"۔

#### دوم: حربی رشتہ داروں کا نفقہ:

۲۴- مالکیہ کا مشہور قول اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے[3] کہ خوش حال مسلمان پر اپنے نادار رشتہ داروں کا نفقہ واجب ہے اگرچہ وہ کافر ہوں یعنی خواہ دین میں اختلاف ہو، البتہ یہ نقطہ نظر رکھنے والوں میں سے بعض کا خیال ہے کہ نفقہ صرف والدین اور لڑکے پر واجب ہوگا، چنانچہ ان کے نزدیک لڑکے پر صرف نادار والدین کا نفقہ واجب ہے، اسی طرح خوش حال باپ پر صرف نادار لڑکے کا نفقہ واجب ہے، خواہ لڑکا کافر اور والدین مسلمان ہوں یا لڑکا مسلمان اور والدین کافر ہوں۔

شافعیہ والد کا نفقہ اگرچہ وہ اوپر کی پشت کا ہو اور لڑکے کا نفقہ اگرچہ وہ نیچے کی پشت کا ہو، واجب قرار دیتے ہیں، گو کہ ان کا دین الگ الگ ہو۔

فریقین کی دلیل یہ ہے کہ نفقہ کا سبب موجود ہے یعنی لڑکے اور والد کے درمیان جزئیت وبعضیت کا پایا جانا جیسا کہ ولادت کی وجہ سے وہی دیگر نے کا حکم ہے، دیکھئے: اصطلاح "نفقہ"۔

حنفیہ وحنابلہ[1] کی رائے یہ ہے کہ اختلاف دین کی وجہ سے نفقہ واجب نہیں، لہذا مسلمان پر اپنے حربی والدین کا نفقہ واجب نہیں ہوگا، اسی طرح حربی کو اپنے ذمی یا مسلمان باپ کا نفقہ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ نفقہ کا استحقاق صلہ رحمی، احسان اور غم خواری کے طور پر ہوتا ہے، اور حربی کسی صلہ رحمی کا مستحق نہیں، کیونکہ ان پر احسان کرنے سے منع کیا گیا ہے، فرمان باری ہے: "إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ

---

(1) البدائع ۴/ ۱۶، فتح القدیر ۳/ ۳۲۱، مواہب الجلیل ۴/ ۱۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۲/ ۷۲۹، ۷۳۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۵۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۲۳، الام ۵/ ۸۷ طبع الازہریہ، ۵/ ۱۹۷ طبع الامیریہ، مغنی المحتاج ۳/ ۱۸۸، المغنی ۷/ ۵۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، مطالب اولی النہی ۶/ ۱۱۷، کشاف القناع ۵/ ۵۳۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(2) سورۂ طلاق ر ۷۔

(3) مواہب الجلیل ۴/ ۲۰۹، الشرح الصغیر ۲/ ۷۵۰ اور اس کے بعد کے = صفحات، الام ۵/ ۱۰۰ طبع الازہریہ، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(1) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۵۶۹، ۵۶۰، تبیین الحقائق ۳/ ۶۳، البدائع ۴/ ۳۶، ۳۷، المغنی ۷/ ۵۸۴ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۵/ ۵۵۹، غایۃ المنتہی ۳/ ۲۳۲، مسائل الامام احمد رص ۲۱۷۔

"فأولئك هم الظالمون"(١) (اللہ تو تمہیں صرف ان لوگوں سے دوستی کرنے سے منع کرتا ہے جو تم سے دین کے بارے میں لڑے اور تم کو تمہارے گھروں سے نکالا اور تمہارے نکالنے میں مدد کی اور جو کوئی دوستی کرے گا ان سے تو یہی لوگ ظالم ہیں) اور اس لئے بھی کہ ان میں وراثت جاری نہیں ہوتی، لہذا قرابت اور رشتہ داری کی وجہ سے کسی ایک پر دوسرے کا نفقہ بھی واجب نہیں ہوگا۔

یہ بیوی کے نفقہ سے الگ ہے اس لئے کہ بیویوں کا نفقہ عوض ہوتا ہے جو احتباس کی وجہ سے واجب ہوتا ہے لہذا اختلاف دین اس کے منافی نہیں جیسا کہ مہر اور اجرت، اور اس لئے بھی کہ والدین کا نفقہ جیسا کہ ذکر کیا گیا، صلہ رحمی اور غم خواری کے طور پر ہوتا ہے، لہذا اختلاف دین کے ساتھ واجب نہیں جیسا کہ اس کو زکاۃ دینا اور اس کا وارث ہونا درست نہیں۔

لیکن حنابلہ اور حنفیہ میں سے کاسانی کا کہنا ہے کہ اصول وفروع کے رشتہ میں ذمی ومستامن کے درمیان، اسی طرح دو مستامنوں کے درمیان نفقہ واجب ہے، اس لئے کہ ولایت کے حق میں اختلاف دین نفقہ واجب کرنے سے مانع نہیں ہے۔

(١) سورۂ ممتحنہ ر ٩۔

# أہل حل وعقد

## تعریف:

١ - اهل الحل والعقد: یہ لفظ شان وشوکت والے اہل علم، رؤساء، اور سرداران قوم پر بولا جاتا ہے جن سے ولایت کا مقصد حاصل ہوتا ہے(١)، مقصد ولایت حکمرانی قدرت وکنٹرول ہے، اور یہ لفظ "حل الأمور وعقدها" سے ماخوذ ہے یعنی مسائل کا جوڑ توڑ(٢)۔

## متعلقہ الفاظ:

### الف - أہل اختیار:

٢ - أہل اختیار وہ لوگ ہیں جن کے ذمہ امام کا انتخاب کرنا ہے، اور یہ ارباب حل وعقد کی جماعت ہوتی ہے، خواہ سب ہوں یا ان میں سے کچھ(٣)۔

(١) اس موضوع پر فقہاء کا کلام مصلحت مرسلہ کے ضوابط پر مبنی ہے تاکہ سیاست شرعیہ کی بہترین شکل عمل میں لائی جاسکے، اور یہ اس بات سے مانع نہیں کہ دوسرے طریقے مستنبط کئے جائیں بشرطیکہ ان سے مصلحت کی تکمیل ہو، اور وہ شرعی اصول کے خلاف نہ ہوں (کمیٹی)۔

(٢) دیکھئے مادہ "حل"، لسان العرب، المغرب، الصحاح، تاج العروس، المنتقی من منہاج الاعتدال رص ٥٨ طبع المطبعۃ السلفیہ، تفسیر الرازی ۹/ ۵ ۱۴۳، تفسیر آیت "و أولي الأمر منكم"، أسنى المطالب ١٠٩/٤ طبع المكتبة الإسلامیہ، حاشیہ قلیوبی ١٧٣/٤ طبع البابی الحلبی۔

(٣) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ٨، ولأبی یعلی رص ١٠۔

## ب-اہل شوری:

۳-تاریخی وقائع پر نظر رکھنے والے کو اہل شوری اور ارباب حل وعقد میں فرق ملے گا، اس لئے کہ اہل شوری کا نمایاں وصف "علم" ہے جب کہ ارباب حل وعقد کا نمایاں وصف "شوکت" (رعب ودبدبہ) ہے۔

روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کو جب کوئی اہم مسئلہ پیش آتا تو حضرت عمرؓ بن الخطاب، حضرت عثمان، حضرت عبد الرحمن بن عوف، حضرت معاذ بن جبل، حضرت ابی بن کعب اور حضرت زید بن ثابت کو بلاتے، یہ سبھی حضرات حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں فتوی دیتے تھے اور حضرت ابوبکرؓ ان سے مشورہ کرتے تھے[1]۔ جب کہ حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کرانے والے ارباب حل وعقد میں حضرت بشیر بن سعد بھی تھے، ان کا شمار مفتیان صحابہ میں نہ تھا، لیکن ان کی قوم (خزرج) میں ان کی بات مانی جاتی تھی، اور کہا جاتا ہے کہ سقیفہ کے موقع پر انصار میں سے سب سے پہلے انہوں نے ہی حضرت ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت خلافت کی تھی[2]۔

## ارباب حل وعقد کے اوصاف:

۴-چونکہ ارباب حل وعقد کے سپرد تعیین امور یعنی خلیفہ کی تعیین وتقرری، اس لئے ان میں درج ذیل اوصاف کا ہونا ضروری ہے:

الف-عدالت جس میں گواہی کے لئے ضروری شرائط پورے طور پر موجود ہوں یعنی اسلام، عقل، بلوغ، عدم فسق اور مکمل مروت۔

ب-علم جس کے ذریعہ معلوم ہوسکے کہ معتبر شرائط کے ساتھ امامت کا مستحق کون ہے؟

ج-رائے اور حکمت جس کے نتیجہ میں امامت کے لئے اس شخص کا انتخاب ہوسکے جو سب سے زیادہ لائق ہو[1]۔

د-رعب ودبدبہ والا ہو کہ لوگ اپنی رائے کو چھوڑ کر اس کا اتباع کرتے ہوں تاکہ مقصود امامت حاصل ہوسکے[2]۔

ھ-اخلاص اور مسلمانوں کے لئے خیر خواہی[3]۔

## ارباب حل وعقد میں سے اہل انتخاب کی تعیین:

۵-اصل یہ ہے کہ ارباب حل وعقد وہ تمام حضرات ہیں جن کے اندر مذکورہ بالا صفات ہوں لیکن عملاً انتخاب کرنے والی کثیر ارباب حل وعقد کی ایک جماعت ہوتی ہے جس کو اہل انتخاب کہا جاتا ہے۔

اہل انتخاب (جو ارباب حل وعقد کی ایک جماعت ہوتی ہے) کی تعیین دو میں سے کسی ایک طریقہ سے ہوتی ہے:

الف-خلیفہ ان کی تعیین کردے جیسا کہ حضرت عمرؓ نے ارباب حل وعقد میں سے چھ افراد کی تعیین کردی تھی تاکہ ان کی وفات کے بعد اپنے میں سے کسی ایک کو خلیفۃ المسلمین منتخب کریں اور صحابہ کی موجودگی میں بغیر کسی اختلاف کے یہ عمل میں آیا۔

ب-حاضرین کے ذریعہ تعیین: اگر خلیفہ ارباب حل وعقد میں سے بعض افراد کی تعیین نہ کرے تو ان میں سے جو حضرات بآسانی حاضر ہوجائیں ان کے ذریعہ بیعت خلافت ہوجانے کی، اور یہ

---

(1) کنز العمال ۵/۶۲۷، ۶۲۸، تہذیب التہذیب لابن حجر ۳/۲۹۷۔

(2) اسد الغابۃ تذکرہ بشیر بن سعد۔

---

(1) حاشیہ قلیوبی ۴/۱۷۳، اسنی المطالب ۴/۱۰۹، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۶، لابی یعلی رص ۲-۳۔

(2) المنتقی من منہاج الاعتدال رص ۵۱۔

(3) حجۃ اللہ البالغہ للدہلوی رص ۲۸۷ طبع دار الکتب الحدیثہ ومکتبۃ المثنی بغداد۔

حاضری تعیین کے قائم مقام ہوگی (۱)۔

## ارباب حل وعقد کی ذمہ داریاں:

۶- ان کی بعض ذمہ داریاں حسب ذیل ہیں:

الف- خلیفہ کی تقرری: یہ اجماعی مسئلہ ہے، اس میں اہل سنت والجماعت میں سے کسی کا اختلاف نہیں (۲)۔

ب- امام کے انتقال پر ولی عہد کی امامت کے لئے تجدید بیعت اگر ولی عہد بناتے وقت اس میں امامت کی صحت کی شرائط پوری نہ ہوئی ہوں۔ ماوردی نے کہا: ولی عہد میں امامت کی شرائط کے پائے جانے کا اعتبار اس وقت سے ہوگا جب اسے ولی عہد بنایا گیا، اگر اس وقت بچہ یا فاسق رہا ہو پھر ولی عہد بنانے والے (امام) کی وفات کے وقت وہ بالغ، عادل بن گیا تو اس کی خلافت صحیح نہیں، یہاں تک کہ اہل انتخاب دوبارہ اس سے بیعت کرلیں (۳)۔

ج- امام کی موت پر غائب ولی عہد کو لانا (۴)۔

د- امام جس نے غائب کو ولی عہد بنادیا، اس کے آنے تک نائب امام کی تقرری۔ ماوردی نے کہا: اگر امام کسی غائب (غیر حاضر) کو ولی عہد بنا کر مرگیا اور ولی عہد غیر حاضر ہو تو اہل انتخاب اس کو حاضر کریں گے، اگر اس کی غیر حاضری لمبی ہو اور امور کی دیکھ ریکھ میں تاخیر سے مسلمانوں کو نقصان پہنچ رہا ہو تو اہل انتخاب اس کا نائب مقرر کریں گے، اور اس سے خلافت کے بجائے صرف نیابت کی بیعت کریں گے (۱)۔

ہ- ضرورت پڑنے پر امام کو معزول کرنا (۲)۔ مزید تفصیل "امامت" کی بحث میں دیکھی جائے۔

## ارباب حل وعقد کی وہ تعداد جن سے امامت ثابت ہوتی ہے:

۷- ارباب حل وعقد کی کتنی تعداد سے امامت ثابت ہوجاتی ہے؟ اس سلسلے میں علماء نے اختلاف کیا ہے اور ان کے مختلف مذاہب ہیں:

ایک جماعت نے کہا کہ امامت کے ثابت ہونے کے لئے ہر شہر کے اہل حل وعقد کی اکثریت ضروری ہے تاکہ سب کی رضا شامل ہو اور اجماعی طور پر اس کی امامت مسلم ہو، یہی حنابلہ کا مذہب ہے، امام احمد نے فرمایا: امام جس پر سب کا اتفاق ہو وہ ہے جس کے بارے میں ہر ایک کہے کہ یہ امام ہے (۳)۔

ایک دوسری جماعت نے کہا کہ ارباب حل وعقد میں سے کم سے کم پانچ کا ہونا ضروری ہے، سب مل کر اس کی امامت طے کریں یا کوئی ایک بقیہ چاروں کی رضا سے طے کردے۔

حنفیہ و شافعیہ کے نزدیک ارباب حل وعقد کی ایک جماعت کی تقرری سے امامت ثابت ہوجاتی ہے، اس کی کوئی معین تعداد نہیں (۴)۔ ان تمام اجمالی امور کی تفصیل کی جگہ اصطلاح "امامت کبریٰ" ہے۔

---

(۱) اصول الدین عبد القاہر بغدادی رص ۲۰۸ طبع استنبول ۱۳۴۶ھ، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۱۷۳۔

(۲) دیکھئے سابقہ مراجع، نیز المواقف للایجی مع شرح السید جرجانی ۸/ ۳۵۱ طبع مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۲۵ھ، امامیہ شیعہ کا کہنا ہے کہ امام کا علم نص کے ذریعہ ہوگا۔

(۳) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۱۔

(۴) حوالہ سابق۔

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۱۱۰، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۱۔

(۲) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۱، لأبی یعلی رص ۱۰۔

(۳) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۱۰۔

(۴) الماوردی رص ۶-۷، ابویعلی رص ۸، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۹، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۱۷۳، الشروانی علی التحفہ ۹/ ۷۶، اصول الدین للبغدادی رص ۲۰۸۔

# اہل خبرۃ

دیکھئے: "خبرۃ"۔

# اہل خطہ

دیکھئے: "اہل محلہ"۔

# اہل دیوان

**تعریف:**

۱- دیوان فارسی لفظ ہے جس کا معنی ہے: مجموعۂ کتب اور رجسٹر جس میں فوجیوں اور اہل وظائف کے نام درج ہوتے ہیں۔

دیوان: حساب کا رجسٹر ہے، پھر اس کا اطلاق حساب پر اور اس کے بعد حساب کی جگہ پر ہونے لگا[۱]۔ شعر و قصائد کے مجموعہ کو بھی دیوان کہا جاتا ہے۔ صاحب "تاج" نے کہا: اس طرح "دیوان" کے پانچ معانی ہیں: لکھنے والے، لکھنے والوں کی جگہ، رجسٹر، کوئی کتاب اور مجموعہ اشعار۔

فقہاء کے یہاں دیوان سے مراد وہ رجسٹر ہے جس میں حکومت کے کارندوں کے نام درج ہوتے ہیں جن کے لئے بیت المال میں تنخواہ یا عطیہ مقرر رہتا ہے، اور اس سے مراد وہ جگہ بھی لی جاتی ہے، جہاں یہ رجسٹر اور اس کے لکھنے والے ہوتے ہیں۔

اہل دیوان: وہ لوگ ہیں جن کو اس سے تنخواہ ملتی ہو[۲]۔

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر مادۂ "دون"۔
لفظ دیوان فارسی ہے، فارسی میں یہ شیطان کا نام ہے، لکھنے والوں کو دیوان اس لئے کہتے ہیں کہ وہ ان امور کے بڑے ماہر، اور ہر چھوٹی بڑی چیز کو علم میں رکھتے ہیں، پھر انہی کے نام پر ان کے بیٹھنے کی جگہ کو دیوان کہا گیا (الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۷۵)۔

(۲) ابن عابدین ۳/۳۰۸ طبع بولاق، الجمل علی المنہاج مع حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۳/۱۸۹ طبع الحلبی، جواہر الاکلیل ۱/۲۵۶، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۹۹ طبع الحلبی۔

دیوان کی ذمہ داری: سرکاری حقوق یعنی حکومت کے کام کاج، مال کا تحفظ اور کارندوں اور فوج کے حقوق کی حفاظت ہے جو حکومت کے کام انجام دیتے ہیں[1]۔

### سب سے پہلے دیوان کس نے اور کیوں قائم کیا:

۲- اسلامی حکومت میں سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے دیوان قائم کیا۔ اس کی وجہ یہ ہوئی کہ حضرت ابوہریرہؓ بحرین سے مال لے کر آئے حضرت عمرؓ نے ان سے پوچھا: کیا لائے ہو؟ انہوں نے جواب دیا: پانچ لاکھ درہم۔ حضرت عمرؓ کو زیادہ معلوم ہوا تو پوچھا: جانتے ہو کیا کہہ رہے ہو؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں، ایک لاکھ پانچ بار۔ حضرت عمرؓ نے پوچھا کہ وہ پاکیزہ ہے؟ انہوں نے جواب دیا: مجھے معلوم نہیں۔ حضرت عمرؓ منبر پر جلوہ افروز ہوئے اور حمد و ثنا کے بعد فرمایا: لوگو! ہمارے پاس ڈھیر مال آیا ہے، اگر چاہو تو ناپ کر دیں، اور چاہو تو گن کر دیں۔ یہ سن کر ایک صاحب کھڑے ہوئے اور کہا: امیر المؤمنین! میں نے عجمیوں کو دیکھا کہ وہ رجسٹر رکھتے ہیں، آپ بھی لوگوں کے لئے ایک رجسٹر بنا دیں۔

کچھ لوگ اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے ایک جماعت روانہ کی، اس وقت ان کے پاس ہرمزان بیٹھا ہوا تھا، اس نے حضرت عمرؓ سے کہا: اس جماعت کو آپ نے مال دے دیا، اگر ان میں کوئی پیچھے رہ جائے اور اپنی جگہ پر دیر کرے تو آپ کے نمائندوں کو اس کا علم کیسے ہوگا؟ آپ ان کے لئے ایک دیوان (رجسٹر) بنا دیجئے، حضرت عمرؓ نے اس سے رجسٹر کے بارے میں تفصیلات معلوم کیں تو اس نے رجسٹر کی وضاحت کی[2]۔

(۱) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۲۲۰ و الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۷۵۔
(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۷۵، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۲۰۹۔

### اہل دیوان کی اقسام:

۳- بتایا جاچکا ہے کہ اہل دیوان وہ لوگ ہیں جن کو اس سے تنخواہ ملتی ہے۔ ان کی چند اقسام ہیں:

الف- فوجی: دیوان میں ان کے اندراج کے لئے کچھ شرطیں ہیں جن کا ذکر ماوردی نے کیا ہے، اور وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) بالغ ہونا: اس لئے کہ بچہ اولاد اور ماتحتوں میں سے ہے اور اس کا وظیفہ اولاد کے وظیفہ میں جاری ہوگا۔

(۲) آزاد ہونا: غلام اپنے آقا کے تابع ہوتا ہے، لہذا اس کا وظیفہ اس کے آقا کے وظیفہ میں ہوگا۔ اس شرط میں امام ابوحنیفہ کا اختلاف ہے اور یہی حضرت ابوبکر صدیقؓ کی رائے ہے۔

(۳) مسلمان: تاکہ عقیدہ کے ساتھ ملت کا دفاع کرے اور اس کی خیر خواہی اور جد و جہد پر اعتماد کیا جائے۔

(۴) ایسے اعذار اس میں نہ ہوں جو جنگ سے اس کے لئے مانع ہوں۔

(۵) اس میں جنگ کی جرأت اور لڑائی کا علم ہو۔

(۶) ہر دوسرے کام سے فارغ ہو[1]۔

ظاہر ہے کہ یہ شرطیں اجتہادی ہیں، جگہ اور زمانہ کے اختلاف کے اعتبار سے، مصلحت کی تکمیل کو پیش نظر رکھ کر ان پر نظر ثانی کی جاسکتی ہے۔

ب- اہل مناصب، مثلاً والی، قاضی، صدقات کا مال لانے والے، جمع کرنے والے اور تقسیم کرنے والے وغیرہ اور مفاد کے عام معاون[2]۔

ج- ضرورت مند، کیونکہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: اس مال میں کوئی

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۷۹۔
(۲) السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ ص ۴۲۔

شخص دوسرے سے زیادہ حق دار نہیں ہے سوائے اس کے جس نے اسلام لانے میں سبقت کی ہو، اور جو مستحق ہو، اور جس نے قربانی دی ہو، اور جو حاجت مند ہو (۱)۔

## مصارف کے بارے میں اصولی ضابطہ:

۴- امام الحرمین نے کہا: امام جن لوگوں کو بیت المال سے امداد دے گا وہ تین طرح کے ہیں:

(۱) ایک قسم ضرورت مندوں کی ہے۔ امام ان کی ضروریات پوری کرے گا، یہ لوگ زکاۃ کے مستحقین ہیں، جن کا ذکر آیت کریمہ "إنما الصدقات للفقراء والمساكين" (۲) میں ہے۔

(۲) دوسری قسم ان لوگوں کی ہے جن کی امام کفالت کرے گا اور وظیفہ کا مال دے کر ان کی ضرورت پوری کرے گا اور ان کو آسودہ کردے گا، تاکہ وہ اپنے ذمہ عائد اسلامی ذمہ داری کو یکسوئی سے انجام دیں، یہ لوگ دو طرح کے ہیں:

الف- وظیفہ خوار (فوج): یہ لوگ مسلمانوں کے مددگار، ان کے لئے قوت بازو اور جائے پناہ اور ان کی شان و شوکت کا ذریعہ ہیں، البتہ ان پر تاخت کیا جاتا ہے جس سے ان کی ضرورت و حاجت پوری ہو سکے۔

ب- جو لوگ ارکان دین کو قائم رکھنے میں لگے ہوئے ہیں اور ان میں انہماک و مشغولیت کے سبب اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے کوئی ذریعہ اختیار نہیں کر سکتے، کیونکہ اگر یہ لوگ ان ذمہ داریوں کو انجام نہ دیں تو دین کے ارکان ٹھپ پڑ جائیں، اس لئے ضروری ہے کہ امام ان کی کفالت کرے، تاکہ وہ اپنی ذمہ داریاں پوری کرتے رہیں، یہ قضاۃ، حکام، تقسیم کرنے والے، مفتیان اور فقہاء ہیں اور ہر وہ شخص جو دین کا کوئی اہم کام سنبھالے ہوئے ہے، جس میں انہماک کی وجہ سے اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے کچھ نہیں کر پاتا۔

(۳) تیسری قسم ان لوگوں کی ہے جن کو مالداری اور کفایت کے باوجود بیت المال سے کچھ دیا جاتا ہے، ان کا استحقاق ضرورت پوری کرنے پر موقوف نہیں، یہ بنو ہاشم اور بنو عبد المطلب ہیں جن کو قرآن پاک میں (ذوي القربى) (۱) کہا گیا ہے۔

## اہل دیوان کے وظائف میں کمی بیشی:

۵- اہل دیوان کے وظائف کے بارے میں صحابہ کرام کا اختلاف ہے:

حضرت ابوبکر اور حضرت علی اہل دیوان کے وظائف میں برابری کے قائل تھے اور سابقیت کی وجہ سے تفضیل کے قائل نہیں تھے، یہی امام شافعی اور مالک کی رائے ہے۔

البتہ حضرت عمر و عثمان کی رائے تھی کہ اسلام میں سابقیت کی بنیاد پر ترجیح دی جائے، پھر حضرت عمر نے مزید یہ کہا کہ اسلام میں سابقیت کے ساتھ رسول اللہ ﷺ سے رشتہ داری کی بنیاد پر ترجیح دی جائے۔

ان دونوں کی رائے کو فقہاء میں سے امام ابو حنیفہ، احمد اور فقہاء عراق نے اختیار کیا ہے (۲)۔

جس وقت حضرت ابوبکر نے وظائف میں تمام لوگوں میں برابری

---

(۱) دیکھئے: السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ رص ۵۰ ...
(۲) سورۂ توبہ / ۶۰۔

(۱) غیاث الامم رص ۱۸۱ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع دار الدعوۃ۔
(۲) الأحكام السلطانیہ للماوردی رص ۲۰۷، ۲۰۱، الأحكام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۲۲، الخراج لأبی یوسف رص ۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

ہر وہ شخص داخل ہے جو انجیل کو مذہبی کتاب مانے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے تعلق کا دعویٰ کرے اور ان کی شریعت پر عمل کرے۔ شافعیہ و مالکیہ نے کہا: اہل کتاب یہود و نصاریٰ ہیں[1]۔

اہل ذمہ کبھی اہل کتاب میں سے ہوتے ہیں اور کبھی اہل کتاب کے علاوہ مثلاً مجوس میں سے بھی ہوتے ہیں، اہل ذمہ اور اہل کتاب میں سے ہر ایک دوسرے سے ایک لحاظ سے زیادہ عام اور دوسرے لحاظ سے زیادہ خاص ہے، لہذا اکتابی اگر اہل ذمہ میں سے ہو تو اس میں دونوں وصف اکٹھے ہو جائیں گے۔

### ب - اہل امان (مستامن):

۳- فقہاء کے یہاں مستامن سے مراد وہ شخص ہے جو امام یا کسی مسلمان کی طرف سے عارضی وقتی امان لے کر دار الاسلام میں داخل ہو، اس میں کچھ تفصیل ہے، جو اس کی اپنی اصطلاح میں ملے گی۔ اس اعتبار سے مستامن اور اہل ذمہ میں فرق یہ ہے کہ اہل ذمہ کے لئے امان دائمی ہوتا ہے جب کہ مستامن کے لئے وقتی رہتا ہے[2]۔

### ج - اہل حرب:

۴- اہل حرب سے مراد اہل کتاب اور مشرکین میں سے وہ کفار ہیں جو اسلامی دعوت کو قبول کرنے سے گریز کریں، ان کے لئے عقد ذمہ یا عقد امان بھی نہ ہو اور دار الحرب میں جہاں اسلامی احکام نافذ نہیں ہوتا، قیام کریں، یہ دشمنان اسلام ہیں، ان کے خلاف ہر سال ایک دو بار جہاد کا اعلان کیا جائے گا[1]۔ اس کی تفصیل اس کی اپنی اصطلاح میں ملے گی۔

### غیر مسلم ذمی کیسے بنتا ہے؟

۵- غیر مسلم عقد کرنے یا معین قرائن سے جن سے معلوم ہو کہ وہ ذمی ہونے سے راضی ہے یا دوسرے کے تابع ہو کر یا غلبہ و فتح کے ذریعہ ذمی بن جاتا ہے۔

ذیل میں ان حالات کی تفصیل ہے:

### اول - عقد ذمہ:

۶- عقد ذمہ اسلام کے دنیوی احکام کی پابندی اور جزیہ دینے کی شرط کے ساتھ کسی کافر کو کفر پر برقرار رکھنا ہے، اس کا مقصد یہ ہے کہ ذمی جنگ کو ترک کرے، نیز مسلمانوں کے ساتھ ملنے جلنے، اور دین اسلام کی خوبیوں سے واقفیت کے بعد اس کے اسلام قبول کرنے کا احتمال ہو۔ اس طرح عقد ذمہ اسلام کی دعوت دینے کے لئے ہے، نہ کہ اس سے جزیہ لینے کی رغبت اور حرص میں ہے[2]۔

یہ عقد لفظاً ایجاب و قبول یا جو اس کے قائم مقام ہو، اس کے ذریعہ طے ہو جاتا ہے، دیگر تمام معاملات کی طرح اس کا بھی لکھنا شرط نہیں، پھر بھی اندراج و اثبات، اور انکار کی صورت میں ضرر کے ازالہ کے لئے عقد کو لکھنا بہتر ہے[3]۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۶۸، القرطبی ۲/ ۳۰، قلیوبی ۳/ ۲۵۰، المہذب ۲/ ۲۰۵، المغنی ۸/ ۴۹۶، ۵۰۱۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۰۶، ابن عابدین ۳/ ۲۲۸، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۵۸، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۲۸۳، قلیوبی ۴/ ۲۲۵، المغنی ۱۰/ ۴۳۲، ۴۳۳۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۹۵، البدائع ۷/ ۱۰۰، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۲۶۷، ۲۷۲، المہذب ۲/ ۱۸۸، المغنی ۸/ ۵۲۳۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۱۱، ابن عابدین ۳/ ۲۷۵، کشاف القناع ۳/ ۹۰، الخرشی ۳/ ۱۴۳، الحطاب ۳/ ۳۸۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۳، المغنی ۸/ ۵۲۳، تاریخ طبری ۵/ ۲۲۸، الاموال لابی عبید ص ۸۷، المہذب ۲/ ۲۵۴، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۵، البدائع ۷/ ۱۱۰۔

## عقد ذمہ کون کرے؟

۷- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے یہاں غیر مسلم کے ساتھ عقد ذمہ امام یا اس کا نائب کرے گا، ان کے علاوہ کسی دوسرے کی طرف سے عقد ذمہ درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا تعلق امام کی نگرانی اور اس کی نظر میں مصلحت سے ہے نیز اس لئے کہ عقد ذمہ ایک ابدی عقد ہے، اس لئے امام کی اجازت کے بغیر اس کو طے کرنا جائز نہیں (۱)۔

حنفیہ کے نزدیک کسی بھی مسلمان کے لئے عقد ذمہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ عقد ذمہ اسلام کا بدل ہے، اس لئے وہ دعوت اسلام کے درجے میں ہے اور اس لئے بھی کہ وہ جزیہ کے مقابلہ میں ہے، لہذا اس میں مصلحت ہوگی، اور اس لئے بھی کہ ان کے مطالبہ کے وقت وہ فرض ہے، اور اس کے طے ہونے میں امام اور تمام مسلمانوں سے فرض ساقط کرتا ہے، لہذا جائز ہے کہ ہر مسلمان کرے (۲)۔

## عقد ذمہ کس کے لئے درست ہے؟

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ عقد ذمہ اہل کتاب اور مجوس کے لئے جائز ہے، اسی طرح بالاتفاق مرتد کے لئے ناجائز ہے، اس کے علاوہ صورتوں میں اختلاف ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں مشہور قول یہ ہے کہ اہل کتاب اور مجوس کے علاوہ کسی کے لئے عقد ذمہ جائز نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم" (۳) (ان مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ)۔

یہ آیت عام ہے لیکن سورہ توبہ کی آیت جزیہ ۲۹ کی بنیاد پر اہل کتاب کو اس سے خاص کر دیا گیا ہے اور مجوس کی تخصیص حضور ﷺ کے اس فرمان سے ہے: "سنوا بهم سنة اهل الكتاب" (۱) (ان کے ساتھ اہل کتاب کا رویہ اختیار کرو) لہذا ان کے علاوہ کفار کے بارے میں آیت کا عموم باقی رہے گا (۲)۔

حنفیہ کا قول اور یہی مالکیہ کے یہاں ایک روایت ہے، اسی طرح امام احمد کی بھی ایک روایت ہے کہ بت پرست عربوں کے علاوہ تمام کفار کے ساتھ عقد ذمہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ عقد ذمہ مسلمانوں سے ملنے جلنے اور اسلام کی خوبیوں سے واقفیت کے ذریعہ اس کے اسلام لانے کی امید کی وجہ سے ہے، مشرکین عرب کے ساتھ عقد ذمہ کرنے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ قرآن ان کی زبان میں نازل ہوا اور پیغام خداوندی کی ذمہ داری ان کو دی گئی، لہذا اللہ اور رسول ﷺ پر ایمان لانے سے انکار کرنے کے بارے میں ان کے پاس ادنی درجہ کا بھی شبہ نہیں رہا اور انہیں دعوت اسلام دینے

---

(۱) الخرشی ۳/۱۴۳، القلیوبی ۴/۲۲۸، مغنی المحتاج ۴/۲۴۳، المغنی لابن قدامہ ۸/۵۰۵، کشاف القناع ۳/۱۱۶۔

(۲) فتح القدیر والعنایہ علی الہدایہ ۵/۲۱۳، ۲۱۴۔

(۳) سورۂ توبہ/۵۔

(۱) حدیث: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب..." ان الفاظ کے ساتھ اس حدیث کے تمام طرق ضعیف ہیں دیکھئے: نصب الرایہ للزیلعی ۳/۴۴۸ شائع کردہ دار المامون، بیروت ۱۳۵۷ھ، البتہ حدیث میں مذکورہ قصہ کے لئے ایک شاہد بخاری (فتح الباری ۶/۲۵۷، حدیث نمبر ۳۱۵۶) میں ہے "أتانا كتاب عمر بن الخطاب قبل موته بسنة فرقوا بين كل ذي محرم من المجوس. ولم يكن عمر أخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر" (حضرت عمر بن الخطاب کی تحریر ان کی وفات سے ایک سال قبل ہمارے پاس آئی کہ ہر ذی محرم مجوسی کے درمیان تفریق کردو، حضرت عمر نے مجوسیوں سے جزیہ نہیں لیا تھا یہاں تک کہ حضرت عبد الرحمن بن عوف نے گواہی دی کہ رسول اللہ ﷺ نے مجوس ہجر سے جزیہ لیا ہے)۔

(۲) القلیوبی ۴/۲۲۹، المغنی ۸/۴۹۶، ۵۰۱، الأم ۴/۲۴۰، احکام القرآن لابن العربی ۲/۸۸۹۔

کے لئے تلوار متعین ہے، اس لئے رسول اللہ ﷺ نے ان سے جزیہ قبول نہیں کیا[1]۔

مالکیہ کا مشہور قول ہے کہ عقد ذمہ ہر طرح کے کفار کے ساتھ جائز ہے، کتابی، غیر کتابی، عربی بت پرست اور غیر عربی بت پرست کے درمیان کوئی فرق نہیں[2]۔

## عقد ذمہ کی شرائط:

۹- جمہور فقہاء کے یہاں عقد ذمہ کی شرط یہ ہے کہ ابدی ہو، اس لئے کہ عقد ذمہ تحفظ کا فائدہ دینے میں عقد اسلام کا گویا بدل ہے اور عقد اسلام کا ابدی ہونا ضروری ہے، اسی طرح عقد ذمہ بھی ہوگا، شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ وقتی طور پر بھی عقد ذمہ درست ہے۔

اسی طرح اس عقد کے لئے شرط ہے کہ وہ عبادات کے علاوہ اسلامی احکام کو قبول کریں اور ان کی پابندی کریں مثلاً معاملات میں حقوق العباد اور ہلاک شدہ چیز کا تاوان دینا، اسی طرح جن چیزوں کو وہ حرام سمجھتے ہیں مثلاً زنا اور چوری اسی طرح مردوں کے حق میں شرط ہے کہ سالانہ جزیہ دینا قبول کریں[3]۔

۱۰- بعض فقہاء کچھ اور شرطیں ذکر کرتے ہیں، جو دوسروں کے یہاں نہیں ملتیں، شافعیہ میں سے ماوردی نے کہا: ان پر چھ چیزیں شرط ہیں:

(۱) کتاب اللہ کا ذکر عیب کے ساتھ نہ کریں، اس کو تحریف نہ کریں۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۱۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۶، الحطاب ۳/ ۳۸۰، المغنی ۸/ ۵۰۰۔
(۲) الحطاب ۳/ ۳۸۰، ۳۸۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۶، ۲۶۷۔
کمیٹی اس رائے کو تاریخی اعتبار سے قوی اور وجیہ سمجھتی ہے اس لئے کہ قائدین عرب جنگ کے آغاز سے قبل ہمیشہ دشمن کے سامنے ''اسلام'' یا ''جزیہ'' پیش کرتے تھے، دشمن کوئی بھی ہو۔
(۳) البدائع ۷/ ۱۱۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۲، ۲۴۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۰۵، کشاف القناع ۳/ ۱۱۷، ۱۲۱۔

(۲) رسول اللہ ﷺ کا ذکر تکذیب و حقارت کے ساتھ نہ کریں۔

(۳) اسلام کی مذمت اور اس پر تنقید نہ کریں۔

(۴) کسی مسلمان عورت سے زنا یا نکاح کے نام پر اس پر دست درازی نہ کریں۔

(۵) کسی مسلمان کو دین سے برگشتہ نہ کریں، اس کے مال سے تعرض نہ کریں۔

(۶) اہل حرب کا تعاون نہ کریں، اور حربیوں کے جاسوس کو پناہ نہ دیں۔

ماوردی نے کہا: یہ حقوق لازمی ہیں، ان کی شرط نہ لگائی جائے تب بھی ان پر لازم ہیں، ان کی شرط محض اس لئے لگائی جاتی ہے کہ ان کو مطلع کردیا جائے اور ان کے ساتھ کئے گئے عہد کی رعایت و اہمیت پر زور دیا جائے اور شرط لگانے کے بعد اگر اس کی خلاف ورزی کریں تو نقض عہد شمار کیا جائے گا[1]۔

اسی طرح کی چیزیں حنابلہ میں سے ابویعلی نے ذکر کی ہیں[2]، دوسرے حضرات نے اس لئے اس کو نظر انداز کیا ہے کہ یہ چیزیں اسلامی احکام کی پابندی کی شرط میں داخل ہیں[3]۔

۱۱- اس کے علاوہ بعض حضرات نے کچھ مزید شرطیں بتائی ہیں، مثلاً مسلمانوں کی ضیافت کریں گے اور دار الاسلام میں کسی منکر (غلط چیز) کا اظہار نہیں کریں گے، وغیرہ۔ اس طرح کی شرطیں لگانا واجب ہے یا مستحب اس سلسلے میں اختلاف ہے، فی الجملہ یہ کہ عقد کے وقت امام

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۴۵، اور دیکھئے: مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۳۔
(۲) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۴۲۔
(۳) کمیٹی کی رائے ہے کہ دوسرے فقہی مذاہب نے اگرچہ ان شرطوں کی صراحت نہیں کی، لیکن وہ قائل ہیں کہ اہل ذمہ کے لئے ان شرائط کی پابندی ضروری ہے خلاف ورزی کی صورت میں ان کا عہدو پیمان ٹوٹ جائے گا۔

اس طرح کی شرطیں لگائے جو حضرت عمرؓ نے لگائی تھیں۔ اس سلسلے میں حضرت عمرؓ سے کئی روایتیں ہیں، ایک روایت "خلال" نے اپنی سند سے سمعیل بن عیاش کے حوالہ سے ذکر کی ہے، انہوں نے بتایا: ہم سے بہت سے اہل علم نے بیان کیا کہ اہل جزیرہ نے عبدالرحمن بن غنم کے پاس لکھا کہ جب ہم اپنے ملک سے آئے تو آپ سے اپنے لیے اور مذہب والوں کے لئے امان کی درخواست کی اور ہم آپ کے لیے اپنے اوپر یہ شرط مانتے ہیں کہ اپنے شہر میں کوئی نیا کلیسا نہیں بنائیں گے، نہ اس کے آس پاس کوئی دیر (راہبوں اور نصرانیوں کے رہنے کی جگہ) نہ قلایہ[1]، نہ گرجا بنائیں گے اور نہ ہی ان کلیساؤں اور مسلمانوں کے محلوں کے کلیساؤں کو از سر نو بنائیں گے مسلمانوں کو اپنے کلیساؤں میں دن یا رات کسی وقت ٹھہرنے سے نہیں روکیں گے، ان کے دروازے گزرنے والوں اور مسافروں کے لئے وسیع رکھیں گے، ان میں یا اپنے گھروں میں کسی جاسوس کو پناہ نہیں دیں گے، مسلمانوں کے ساتھ خیانت کرنے والے کی پردہ پوشی نہیں کریں گے، ناقوس صرف اپنے کلیساؤں کے اندر ہلکی آواز سے بجائیں گے، ان پر صلیب نہیں لگائیں گے، مسلمانوں کی موجودگی میں اپنے کلیساؤں میں بلند آواز سے دعاء یا قراءت نہیں کریں گے، اپنی صلیب یا اپنی کتاب مسلمانوں کے بازار میں نہیں نکالیں گے، "باعوث" یا "شعانین"[2] باہر نہیں منائیں گے، اپنے مردوں (کے جنازوں) کے ساتھ آواز بلند نہیں کریں گے، ان کے ساتھ مسلمانوں کے بازاروں میں آگ ظاہر نہیں کریں گے، ان کے پڑوس میں سور نہیں رکھیں گے، اور نہ شراب فروخت کریں گے، شرک کا اظہار نہیں کریں گے، ہمارے دین قبول کرنے کے لئے کسی کو آمادہ نہیں کریں گے اور نہ اس کی دعوت دیں گے، مسلمانوں کے حصہ میں آنے والے غلاموں میں سے کسی کو نہیں لیں گے، اگر ہمارا کوئی رشتہ دار اسلام قبول کرنا چاہے تو اس کو نہیں روکیں گے، جہاں رہیں اپنے لباس کے پابند رہیں گے ٹوپی، عمامہ اور جوتے پہننے، مانگ نکالنے اور سواریوں میں مسلمانوں سے مشابہت اختیار نہیں کریں گے، ان کی بات نہیں بولیں گے، ان کی کنیت نہیں رکھیں گے، سر کے اگلے حصہ کے بالوں کو تراشیں گے، پیشانی پر مانگ نہیں نکالیں گے، اپنی کمر میں زنار باندھیں گے، اپنی انگوٹھیوں پر عربی میں نقش نہیں کرائیں گے، زین پر سوار نہیں ہوں گے، کوئی ہتھیار نہیں بنائیں گے اور نہ لے کر چلیں گے، ساتھ میں تلوار نہیں رکھیں گے، مسلمانوں کی مجلسوں میں ان کی تعظیم کریں گے، ان کو راستہ بتائیں گے، اگر وہ مجلسوں میں بیٹھنا چاہیں تو ان کے لئے جگہ خالی کریں گے، ان کے گھروں میں جھانک کر نہیں دیکھیں گے، اپنی اولاد کو قرآن نہیں پڑھائیں گے، ہم میں سے کوئی بھی کسی مسلمان کے ساتھ تجارت میں شریک نہ ہوگا، الا یہ کہ تجارت مسلمان کے ہاتھ میں ہو، ہر گزرنے والے مسلمان مسافر کی تین دن ضیافت کریں گے، اور اوسط درجہ کا کھانا جو ہمیں میسر ہو انہیں کھلائیں گے، ہم اپنے، اپنی اولاد، اپنی بیویوں اور گھروں کے ضمانت دار ہیں، اگر ہم نے اپنی شرط اور اپنے عہد جس پر ہم کو امان ملا ہے، کو بدلا، یا اس کی خلاف ورزی کی تو ہمارے لئے کوئی ذمہ و عہد نہیں، دشمن اور مخالفین کی جو چیزیں مباح ہوتی ہیں ہماری بھی وہ تمام چیزیں آپ کے لئے مباح ہو جائیں گی، حضرت عبدالرحمن بن غنم نے اسے حضرت عمرؓ کے پاس لکھ بھیجا،

---

(۱) قلایہ سے مراد وہ کوٹھری ہے جو تنہا راہب کے لئے بنائی جاتی ہے اور منارہ کی طرح بلند ہوتی ہے یہ خلوت گاہ ہے اجتماع گاہ نہیں (احکام اہل الذمہ لابن القیم ۲/۶۶۸)۔

(۲) باعوث: عیسائیوں کی اصطلاح میں استسقاء کی نماز ہے۔ دیکھئے: القاموس، شعانین: عیسائیوں کا تہوار ہے دیکھئے: احکام اہل الذمہ لابن القیم (ص ۷۰۲)۔

حضرت عمرؓ نے ان کو جواب لکھا کہ ان کی درخواست منظور کر لو[1]۔

بہر حال شبہ ان میں سے بعض شرطیں واجب ہیں، جن کی خلاف ورزی عقد ذمہ کو توڑ دیتی ہے جیسا کہ آگے آئے گا۔

## دوم: قرائن کے ذریعہ "ذمہ" حاصل ہونا:

اس کی چند قسمیں ہیں:

### الف- دار الاسلام میں اقامت اختیار کرنا:

۱۲- اصل یہ ہے کہ غیر مسلم جس کے ساتھ عقد ذمہ نہ ہو اس کو دار الاسلام میں مستقل اقامت نہیں کرنے دیا جائے گا، صرف چند دن امان کے ذریعہ کچھ دنوں اقامت کی اجازت ہوگی، اور اس امان والے کو مستامن کہتے ہیں، جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک مستامن کی دار الاسلام میں اقامت کی مدت پورے ایک سال نہیں ہوگی، اگر وہ ایک سال یا اس سے زیادہ اقامت کرلے تو اس پر جزیہ عائد کردیا جائے گا اور اس کے بعد وہ ذمی ہوجائے گا۔

لہذا غیر مسلموں کی لمبی اقامت اس بات کا قرینہ ہے کہ وہ دائمی اقامت اور اہل ذمہ کی شرائط قبول کرنے سے راضی ہیں[2]۔

اس کے علاوہ فقہاء حنفیہ نے اس موضوع پر تفصیلات ذکر کی ہیں، انہوں نے کہا: اصل یہ ہے کہ جب حربی دار الاسلام میں امان کے ساتھ داخل ہو تو مناسب ہے کہ امام خود پیش قدمی کرکے جتنی مدت اس کے لئے مناسب سمجھے مقرر کردے، اور اس سے کہہ دے کہ اگر اس مدت سے زیادہ رہو گے تو تم کو ذمی بنا دوں گا، لہذا جب وہ اس مقررہ مدت سے زیادہ رہ جائے گا تو ذمی ہوجائے گا، اب اگر وہ اس دن سے جس دن امام نے اس سے کہا تھا، ایک سال اقامت کرلے تو اس سے جزیہ لیا جائے گا[1]۔ اور اگر کوئی مدت مقرر نہیں کی تھی تو اکثر حنفیہ نے کہا: ایک سال اقامت کرنے سے ذمی بن جائے گا، اور بعض نے کہا: اگر مستامن اقامت کرلے، اور اقامت لمبی ہوجائے تو اس کو نکلنے کا حکم دیا جائے گا، پھر اگر اس کے بعد ایک سال اقامت کرلے تو اس پر جزیہ عائد کردیا جائے گا، اس اعتبار سے ایک سال کا لحاظ اس تاریخ سے ہوگا، جس میں امام نے اس کو نکلنے کا نوٹس دیا، لہذا اگر امام کی طرف سے نکلنے کا نوٹس نہ دیا جائے اور وہ کئی سال تک اقامت کرلے تو اس کو دار الحرب لوٹنے کا اختیار رہے، ذمی نہیں ہوگا[2]۔

مستامن کی مدت اقامت کی تعیین اور اس کے ذمی بن جانے کے بارے میں ہمیں مالکیہ کی کوئی صراحت نہیں ملی۔

### ب- حربیہ عورت کا مسلمان یا ذمی سے شادی کرنا:

۱۳- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ امان لے کر آنے والی حربی عورت اگر کسی مسلمان یا ذمی سے شادی کرلے تو اس نے یہاں وطن بنا لیا اور ذمیہ ہوگئی، اس لئے کہ رہائش کے بارے میں عورت شوہر کے تابع ہوتی ہے، دیکھئے! وہ اس کی اجازت کے بغیر نہیں نکل سکتی، لہذا اس کا خود کو اس شخص کے تابع کردینا جو دار الاسلام میں ہے، ہمیشہ کے لئے دار الاسلام کو وطن بنانے سے رضامندی ہے۔ دلالت کے طور پر اس کی رضامندی صراحتاً رضامندی کی طرح ہے، لہذا وہ ذمیہ ہوگئی، بخلاف مستامن کے اگر وہ کسی ذمیہ سے شادی کرلے، اس لئے کہ

(۱) العنایہ علی الہدایہ ۵/ ۸۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۲۳، ۵۲۵، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۵، لابی یعلی ص ۱۴۳۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۱۰، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۳، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۱۴۵۔

(۱) البدائع ۷/ ۱۱۰۔

(۲) فتح القدیر علی الہدایہ ۵/ ۲۷۲، الخراج لابی یوسف ص ۱۹۰۔

شوہر اقامت میں اپنی بیوی کے تابع نہیں ہوتا، لہٰذا ذمیہ سے اس کی شادی اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ دار الاسلام میں رہنے پر رضامند ہے، اس لئے وہ ذمی نہیں ہوگا[1]۔

البتہ حنابلہ بظاہر اس مسئلہ میں حنفیہ کے خلاف ہیں، صاحب "مغنی" نے صراحت کی ہے کہ ہمارے یہاں امان کے ساتھ آئے اور دار الاسلام میں کسی ذمیہ سے شادی کر لے پھر لوٹنا چاہے تو اس کو نہیں روکا جائے گا جب شوہر رضامند ہو یا اس کو طلاق دیدے اور امام ابوحنیفہ نے کہا: اس کو روکا جائے گا[2]۔

مالکیہ اور شافعیہ کی کتابوں میں یہ حکم ہمیں نہیں ملا۔

## ج- خراجی زمینوں کی خریداری:

۱۴- حنفیہ نے طے کیا ہے کہ مستامن اگر دار الاسلام میں خراجی زمین خریدے اور اس میں کاشت کرے تو اس پر زمین کا خراج (لگان) عائد کر دیا جائے گا، اور وہ ذمی بن جائے گا، اس لئے کہ وظیفہ خراج دار الاسلام میں اقامت کے ساتھ خاص ہے، جب اس نے اس کو قبول کر لیا، تو وہ اہل دار الاسلام میں شامل ہونے پر راضی ہے، لہٰذا وہ ذمی ہو جائے گا، اور اگر خراج وصول کئے جانے سے قبل اس کو فروخت کر دے تو ذمی نہیں ہوگا، اس لئے کہ "ذمہ" کے قبول کرنے کی دلیل خراج کا واجب ہونا ہے، نہ کہ محض خرید لینا، اس لئے جب تک اس پر خراج نہ لگایا جائے وہ ذمی نہیں ہوگا۔

بعض نے کہا: ذمی اس شرط کے ساتھ ہی ہوگا کہ اس کو خبردار کر دیا جائے کہ اگر وہ زمین فروخت کر کے اپنے ملک نہیں لوٹے گا تو ذمی بنا دیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی رضامندی یا معتبر قرینہ کے

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۰/۸۴، البدائع ۷/۱۱۰، السیر الکبیر ۵/۱۸۶۵، الزیلعی ۳/۲۶۹۔

(۲) المغنی ۸/۵۰۲۔

بغیر جس سے اس کی رضامندی ظاہر ہو اس کو ذمی بنانا درست نہیں[1]۔

اس کے علاوہ ہم کو اس مسئلہ میں دوسرے فقہاء کی رائے نہیں ملی۔

## سوم- تابع ہونے کی وجہ سے ذمی بن جانا:

۱۵- کچھ حالات میں غیر مسلم دوسرے کے تابع ہونے کی وجہ سے ذمی بن جاتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان ایسا تعلق ہوتا ہے جو عقد ذمہ میں تابع ہونے کا سبب ہوتا ہے۔ اس میں سے چند حسب ذیل ہیں:

### الف- نابالغ اولاد اور بیوی:

۱۶- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) نے صراحت کی ہے کہ اگر نابالغ اولاد کی ماں یا باپ ذمی ہوں تو یہ بھی ذمی ہو جاتے ہیں[2]، اس لئے کہ عقد ذمہ میں معاملات سے متعلق اسلامی احکام کی پابندی کو قبول کرنا ہوتا ہے اور بچہ اس طرح کی چیزوں میں والدین میں سے بہتر کے تابع ہوتا ہے جیسا کہ اس کی وجہ حنفیہ نے بتائی ہے اور مالکیہ کے کلام سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: عقد ذمہ کافر، آزاد، بالغ مرد کے ساتھ ہی کیا جائے گا، عورت، غلام اور بچہ تابع ہیں[3]۔

جب اہل ذمہ کے بچے بالغ ہو جائیں تو ان سے جزیہ لیا جائے گا، نئے عقد کی ضرورت نہیں، یہی حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ یا خلفاء

(۱) البدائع ۷/۱۱۰، ابن عابدین ۳/۲۶۴، ۲۶۳، الزیلعی ۳/۲۶۹۔

(۲) السیر الکبیر ۵/۱۸۷۰، المہذب للشیرازی ۲/۲۵۱، ۲۵۳، المغنی لابن قدامہ ۸/۵۰۸۔

(۳) القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۱۰۴۔

میں سے کسی سے ان کے لئے عقد کی تجدید منقول نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ امان میں باپ کے تابع ہیں، اس لئے ذمہ میں بھی اس کے تابع ہوں گے[1]۔

شافعیہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ ان کے لئے ازسر نو عقد ذمہ کیا جائے، اس لئے کہ پہلا عقد باپ کے لئے تھا، بچے کے لئے نہیں، اس اعتبار سے اس کا جزیہ اسی کی رضامندی کے مطابق ہوگا[2]۔

حنفیہ کے یہاں اسی طرح کا حکم یعنی ذمہ میں تابع ہونا بیوی پر بھی نافذ ہوگا، اس لئے کہ انہوں نے کہا: اگر مستامن میاں بیوی امان کے ساتھ دارالاسلام میں داخل ہوں یا دارالاسلام میں مستامن نے مستامنہ (عورت) سے شادی کرلی، پھر مرد ذمی بن گیا، یا حربی دارالاسلام میں امان کے ساتھ داخل ہو اور کسی ذمی سے شادی کرلے، تو شوہر کے تابع ہوکر عورت ذمیہ بن جائے گی، اس لئے کہ عورت اقامت میں اپنے شوہر کے تابع ہوتی ہے[3]۔

**ب- لقیط (اٹھایا ہوا نومولود بچہ):**

۱۷- اہل ذمہ کی جگہ مثلاً ان کے گاؤں یا عبادت گاہ یا کنیسہ میں اگر لقیط پایا جائے تو ان کے تابع ہوکر ذمی مانا جائے گا، اگرچہ کسی مسلمان نے اس کو اٹھایا ہو، حنفیہ کے یہاں ظاہر الروایہ اور مالکیہ کے یہاں مشہور قول یہی ہے[4]۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اگر لقیط دارالاسلام میں پایا جائے اگر اس میں اہل ذمہ ہوں، یا ایسے علاقہ میں پایا جائے جس کو مسلمانوں نے

[1] السیر الکبیر ۵/ ۲۰۷۸، القوانین الفقہیہ رص ۱۰۴، المہذب ۲/ ۲۵۳، الروضہ ۸/ ۳۰۰، المغنی ۸/ ۵۰۸۔
[2] المہذب للشیرازی ۲/ ۲۵۳، الروضہ ۸/ ۳۰۰۔
[3] السیر الکبیر ۵/ ۱۸۶۵، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۳۵۔
[4] ابن عابدین ۳/ ۳۲۶، الحطاب ۶/ ۸۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۲۰۔

فتح کیا اور صلح کے طور پر کفار کے قبضہ میں اس کو برقرار رکھا یا فتح کرنے کے بعد کفار کے قبضہ میں جزیہ لے کر برقرار رکھا اور اس میں مسلمان ہو (اگرچہ ایک ہی ہو) تو لقیط کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ اسلام کو غلبہ دیتے ہوئے اسی مسلمان کا ہونے کا احتمال ہے اور اگر مسلمانوں کے مفتوحہ علاقہ میں کوئی مسلمان نہ ہو تو لقیط کافر ہے[1]۔

**چہارم- غلبہ اور فتح کی وجہ سے ذمہ:**

۱۸- اس طرح کا ذمہ اس وقت پایا جاتا ہے جب مسلمان غیر اسلامی ملک فتح کریں اور امام مناسب سمجھے کہ اس ملک کے باشندوں کو "ذمہ" کے ساتھ آزاد چھوڑ دے، اور ان پر جزیہ عائد کردے، جیسے کہ حضرت عمرؓ نے سواد عراق کی فتح میں کیا[2]۔

## اہل ذمہ کے حقوق

۱۹- اہل ذمہ کے حقوق کے بارے میں عام ضابطہ یہ ہے کہ جو حقوق ہمیں حاصل ہیں ان کو حاصل ہوں گے، اور جو ذمہ داری ہماری ہے وہی ذمہ داری ان کی بھی ہوگی، یہ ضابطہ فقہاء حنفیہ کے یہاں زبان زد ہے، فقہائے مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی عبارتوں سے بھی اس کا پتہ چلتا ہے[3] اور سلف کے بعض آثار سے اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ حضرت علی بن ابی طالب سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ "انہوں نے

[1] حاشیہ القلیوبی ۳/ ۱۲۶، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۷۴۸۔
[2] الکاسانی ۷/ ۱۱۱، ۱۱۹، حاشیہ القلیوبی ۳/ ۱۲۶، أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/ ۱۰۵۔
[3] بدائع الصنائع للکاسانی ۶/ ۱۱۱، القوانین الفقہیہ لابن جزی ص ۱۰۵، المہذب للشیرازی ۲/ ۲۵۶، الأحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۴۴۵، ۵۳۵۔

اس نے جزیہ دینا قبول کیا تا کہ ان کے اموال ہمارے اموال کی طرح اور ان کی جان ہماری جان کی طرح ہو جائے"۔

لیکن یہ قاعدہ اپنے عموم کے ساتھ نافذ نہیں ہے، اس لئے کہ ذمی تمام حقوق و واجبات میں مسلمانوں کی طرح نہیں، کیونکہ وہ کافر ہیں اور اسلامی احکام کے پابند نہیں۔

ذیل میں ان حقوق کا تذکرہ کیا جا رہا ہے جو اہلِ ذمہ کو حاصل ہیں:

## اول-حکومت کی طرف سے ان کی حفاظت:

۲۰-اہلِ ذمہ دار الاسلام کے باشندوں میں سمجھے جاتے ہیں، اس لئے کہ جب مسلمانوں نے ان کو "ذمہ" دے دیا تو وہ ان سے ظلم کو روکنے اور ان کی حفاظت کرنے کے پابند ہیں اور وہ دار الاسلام کے باشندے ہو گئے ہیں، جیسا کہ فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے (۱)۔

لہذا اہلِ ذمہ کا حق ہے کہ وہ اپنی جان ومال اور عزت سے بے فکر ہو کر امن کے ساتھ رہیں اور امام کا فرض ہے کہ ان کے ساتھ برائی کا ارادہ کرنے والے سے خواہ مسلمان ہو یا حربی یا ذمی ان کو بچائے۔ لہذا ضروری ہے کہ ان کا دفاع کرے اور جو مسلمان یا کافر ان کو ایذاء پہنچانے کا قصد کرے اس کو روکے، اگر ان میں سے کسی کو قید کر دیا گیا ہو تو اس کو نجات دلائے۔ ان کا لوٹا ہوا مال واپس کرائے، خواہ وہ مسلمانوں کے ساتھ رہتے ہوں یا ان سے الگ تھلگ اپنے شہر میں ہوں، اس لئے کہ انہوں نے جزیہ اسی لئے دیا تا کہ ان کی جان ومال کی حفاظت ہو (۲)۔

(۱) البدائع للکاسانی ۵/ ۲۸۱، شرح السیر الکبیر ۱/ ۱۴۰، المغنی ۵/ ۵۱۶۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۱۱، الشرح الصغیر للدردیر ۲/ ۲۷۳، ۳۳۵/۴، المہذب ۲/ ۵۶، کشاف القناع ۳/ ۱۳۹، المغنی ۸/ ۵۳۵۔

عقدِ ذمہ کا تقاضا ہے کہ اہلِ ذمہ پر ظلم نہ ہو، ان کو ایذاء نہ پہنچے، فرمانِ نبوی ہے: "ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه حقه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس منه، فأنا حجيجه يوم القيامة" (۱) (سنو! جو کسی معاہد پر ظلم کرے گا یا اس کا حق کم کرے گا یا طاقت سے زیادہ اس پر بوجھ لے گا یا اس کی خوش دلی کے بغیر اس سے کوئی چیز لے گا تو میں قیامت کے دن اس سے جھگڑنے والا ہوں گا)۔

یہاں تک کہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر اہلِ حرب، اہلِ ذمہ پر غالب آ جائیں، ان کو قید کر لیں اور ان کا مال چھین لیں پھر ان پر قبضہ کر لیا جائے تو اہلِ ذمہ کو واپس کر دینا ہوگا، ان کو غلام بنانا جائز نہیں، یہی عام اہلِ علم کا قول ہے جیسا کہ صاحب "المغنی" نے لکھا ہے، اس لئے کہ ان کا ذمہ باقی ہے اور ان کی طرف سے کوئی ایسی چیز نہیں آئی جو ان کے ذمہ کو توڑ دے، اور ان کا مال مسلمانوں کے مال کی طرح حرام ہے (۲)۔

## دوم-اقامت اور منتقل ہونے کا حق:

۲۱-اہلِ ذمہ دار الاسلام میں امن کے ساتھ اپنی جان ومال سے بے فکر ہو کر رہ سکتے ہیں، جب تک ان کی طرف سے کوئی ایسی چیز ظاہر نہ ہو جس سے ان کا عہد ٹوٹ جائے، اس لئے کہ انہوں نے جزیہ دینا اس لئے قبول کیا ہے تا کہ ان کا مال ہمارے مال کی طرح اور ان کی جان ہماری جان کی طرح ہو جائے اور مسلمان اپنی شرطوں پر باقی رہتے ہیں۔

(۱) حدیث: "ألا من ظلم معاهدا ..." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۴۳۷، حدیث نمبر ۳۰۵۲) نے کی ہے عراقی نے کہا: اس کی سند جید ہے (تخریج الشرح الکبیر ۲/ ۱۸۲ شائع کردہ مکتبۃ القاہرہ)۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۲۲۳، ۲۲۴، المہذب ۲/ ۲۵۳، المغنی ۸/ ۴۴۲۔

لیکن اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مکہ ومدینہ میں ذمی کی اقامت اور اس کا وہاں وطن بنانا جائز نہیں، مکہ ومدینہ کے علاوہ کے بارے میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے اصطلاح "ارض عرب" کے تحت ملاحظہ کریں[1]، اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "لا يجتمع في أرض العرب دينان"[2] (سرزمین عرب میں دو دین جمع نہیں ہوں گے) یہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لئن عشت إن شاء الله لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب"[3] (انشاء اللہ اگر میں زندہ رہا تو جزیرۂ عرب سے یہود ونصاریٰ کو یقیناً نکال دوں گا)۔

اس کے علاوہ دار الاسلام کے دوسرے شہروں اور دیہاتوں میں جائز ہے کہ اہل ذمہ وہاں مسلمانوں کے ساتھ یا ان سے الگ تھلگ رہیں لیکن فخر ومباہات کی نیت سے وہ اپنی عمارت مسلمانوں کی عمارت سے اونچی نہیں کرسکتے، اگر شہر میں مسلمانوں کے درمیان ان کی رہائش سے مسلمان اقلیت میں ہوجائیں تو انہیں حکم دیا جائے گا کہ شہر کے باہر ایک طرف رہائش اختیار کریں، اگر اس میں کوئی مصلحت نظر آئے[4]۔

---

( ) الموسوعۃ الفقہیہ کویت ۳/۱۲۶۔

(۲) حدیث: "لا يجتمع في أرض العرب دينان..." کی روایت ابوعبید (الاموال رص ۱۲۸ شائع کردہ دار الفکر ۱۳۹۵ھ) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۳/۲۷۵، جواہر الاکلیل ۱/۲۶۷، الماوردی رص ۱۶۷، المغنی ۸/۵۲۹، احکام اہل الذمہ لابن القیم ۱/۱۷۶، ۱۸۶۔

حدیث: "لئن عشت إن شاء الله لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب" کی روایت مسلم (۳/۱۳۸۸ شائع کردہ عیسیٰ الحلبی ۱۳۷۵ھ)، اور ترمذی (۴/۱۵۶، حدیث نمبر ۱۶۰۶ شائع کردہ مصطفی الحلبی ۱۳۹۸ھ) نے کی ہے الفاظ ترمذی کے ہیں، ترمذی نے کہا: حسن صحیح ہے۔

(۴) ابن عابدین ۳/۲۷۵، ۲۷۶، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۶۵، ۱۶۸، طالب بصیرہ رص ۱۲۳، المغنی ۸/۵۲۳، ۵۳۰، جواہر الاکلیل ۱/۲۶۷، کشاف القناع ۳/۱۳۶۔

۲۲- رہائش منتقل ہونے اور عبور کرنے کا حق تو یہ اہل ذمہ کو حاصل ہوگا کہ تجارت وغیرہ کے لئے دار الاسلام میں جہاں چاہیں جائیں، لیکن مکہ، مدینہ اور سرزمین حجاز میں ان کے داخلہ کے بارے میں تفصیل ہے جس کا بیان اصطلاح "ارض عرب" میں ہے۔

**سوم- ان کے عقیدہ وعبادت میں ان سے تعرض نہ کرنا:**

۲۳- عقد ذمہ کا تقاضا ہے کہ مسلمان ذمیوں کے اپنے عقیدہ اور شعائر کے اظہار کے بغیر اپنی عبادت کرنے میں ان سے تعرض نہ کریں، چونکہ عقد ذمہ کفار کو اسلامی احکام کی پابندی اور جزیہ دینے کی شرط کے ساتھ ان کے کفر پر برقرار رکھتا ہے اور مسلمانوں سے ملنے جلنے اور اسلام کی خوبیوں سے واقفیت کے ذریعہ ذمی کے اسلام لانے کا احتمال اگر ہے تو یہ دعوت وتبلیغ کے ذریعہ ہوگا نہ کہ اس پر مجبور کرکے۔ فرمان باری ہے: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ"[1] (دین میں کوئی زبردستی نہیں)۔

اور اہل نجران کے نام مکتوب نبوی میں ہے: "ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد رسول الله على أموالهم وملتهم وبيعهم وكل ما تحت أيديهم"[2] (نجران اور اس کے آس پاس والوں کے لئے اللہ کی پناہ اور اس کے رسول کا ذمہ ہے، ان کے اموال، ان کے دین، ان کی عبادت گاہ میں اور جو کچھ ان کے قبضہ میں ہے سب کی حفاظت کا ) یہ اصل فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے[3]، البتہ بعض فرعیات میں تفصیل اور اختلاف ہے

---

(۱) سورۂ بقرہ ۲۵۶۔

(۲) حدیث: "كتاب النبي ﷺ لأهل نجران..." کی روایت بیہقی نے اپنی کتاب دلائل النبوۃ (۵/۳۸۵) میں کی ہے شائع کردہ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۴۰۵ھ اس کی سند میں جہالت ہے (البدایہ والنہایہ لابن کثیر ۵/۴۸ شائع کردہ دار الکتب بیروت ۱۴۰۵ھ)۔

(۳) الخراج لابی یوسف رص ۷۲، البدائع ۷/۱۱۳، الدسوقی ۲/۲۰۴، شرف

جس کو ذیل میں ذکر کیا جا رہا ہے:

## الف- اہل ذمہ کی عبادت گاہیں:

۲۴- فقہاء نے مسلمانوں کے شہروں کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے:

اول: جس کو مسلمانوں نے نئے سرے سے بنا کر آباد کیا ہو مثلاً کوفہ، بصرہ، بغداد اور واسط، اس میں جدید کلیسا، بیعہ (نصاریٰ کا عبادت خانہ)، مذہبی رسوم ادا کرنے کے لئے جمع ہونے کی جگہ اور صومعہ (یہود کا مخصوص عبادت خانہ) بنانا جائز نہیں، اس پر اہل علم کا اتفاق ہے۔ اس میں شراب پینے، سور پالنے، یا ناقوس بجانے کی اجازت نہیں ہوگی، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لاتبنی کنیسة فی دار الإسلام، ولا یجدد ما خرب منها" [1] (دار الاسلام میں کلیسا نہیں بنایا جائے گا، اور نہ ویران شدہ کی تجدید کی جائے گی)، اور اس لئے بھی کہ یہ شہر مسلمانوں کی ملکیت ہے، لہذا اس میں کفر کے اڈے بنانا جائز نہیں، اگر اس کی اجازت کے ساتھ امام ان سے معاملہ کرے تو یہ معاملہ باطل ہے [2]۔

دوم: جس کو مسلمانوں نے بزور قوت فتح کیا ہو، اس میں اس طرح کی چیزیں بنانا بالاتفاق ناجائز ہے، اس لئے کہ وہ مسلمانوں کی ملکیت ہو گئے، اور پہلے سے اس طرح کی جو چیزیں اس میں تھیں کیا ان کو مسمار کرنا واجب ہے؟ [3] مالکیہ کا قول اور حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ ان کو مسمار کرنا واجب نہیں، اس لئے کہ صحابہ کرامؓ نے بہت سے شہروں کو بزور قوت فتح کیا لیکن وہاں موجود کسی کنیسہ کو مسمار نہیں کیا۔

مسلمانوں کے بزور مفتوحہ شہروں میں بیعہ اور کنیسہ کا ہونا اس کے صحیح ہونے کا ثبوت ہے۔ حضرت عمر بن عبد العزیز نے اپنے گورنروں کو لکھا تھا کہ بیعہ، کنیسہ اور آتش کدہ کو مسمار نہ کریں۔

شافعیہ کے یہاں اصح اور حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ اس کو مسمار کرنا واجب ہے، لہذا اس میں موجود کنیسہ میں ان کو برقرار نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ یہ مسلمانوں کے مملوک شہر ہیں، لہذا اس میں بیعہ کا وجود ناجائز ہے جس طرح وہ شہر جن کی تعمیر مسلمانوں نے کی۔

حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ان کو مسمار نہیں کیا جائے گا، البتہ وہ رہائش گاہ کے طور پر ان کے ہاتھوں میں باقی رہیں گے، اور انہیں عبادت گاہ بنانے سے ان کو روکا جائے گا [1]۔

سوم: جس کو مسلمانوں نے صلحاً فتح کیا، اگر امام نے ان سے صلح اس بات پر کی کہ زمین ان کی اور پیداوار ہماری ہوگی تو حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ کے نزدیک اور یہی شافعیہ کے یہاں اصح ہے، وہ وہاں حسب ضرورت جدید کنائس بنا سکتے ہیں، اس لئے کہ ملکیت اور "دار" ان کا ہے، لہذا وہ اس میں حسب منشا تصرف کر سکتے ہیں۔ شافعیہ کے یہاں غیر اصح یہ ہے کہ ان کو روکا جائے گا، اس لئے کہ شہر اسلام کے ماتحت ہے۔

اگر صلح یہ ہوئی تھی کہ دار (شہر) ہمارا ہوگا، اور وہ جزیہ دیں گے تو کنائس کا حکم صلح کے مطابق ہوگا، اور بہتر یہ ہے کہ ان کے ساتھ

---

= القناع ۳/ ۱۱۶، ۱۳۳۔

(۱) حدیث: "لا تبنی کنیسة فی دار الإسلام، ولا یجدد ما خرب منها..." کی روایت زیلعی (نصب الرایہ ۳/ ۴۵۳ شائع کردہ دار المامون بیروت ۱۳۵۷ھ) نے کی ہے اور ابن عدی نے الکامل میں اس کی روایت کی اور کہا کہ اس کی سند ضعیف ہے۔

(۲) فتح القدیر ۵/ ۳۰۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۳، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۲۶۔

(۳) المہذب ۲/ ۲۵۶، الدسوقی ۲/ ۲۰۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۸، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۲۷۔

(۱) فتح القدیر ۵/ ۳۰۰، ابن عابدین ۳/ ۲۷۳ طبع بولاق، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۴، اسنی المطالب ۴/ ۲۲۰، قلیوبی ۴/ ۲۳۳، ۲۳۴۔

حضرت عمرؓ کی طرف سے نئے عبادت خانوں کے بنانے کے بارے میں کی گئی صلح کے علاوہ کسی بات پر ان کے ساتھ مصالحت نہ کرے۔

اگر صلح مطلقاً ہوئی ہو تو جمہور (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے یہاں نیا بنانا جائز نہیں، اور مالکیہ کے یہاں ایسے شہر میں بنا سکتے ہیں جہاں کوئی مسلمان نہ ہو۔

حنفیہ و حنابلہ کے یہاں پرانے کنائس سے تعرض نہیں کیا جائے گا۔ مالکیہ کے کلام سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے، اور شافعیہ کے یہاں اصح یہ ہے کہ ان کو کنائس کی شکل میں باقی رکھنے سے منع کیا جائے گا(1)۔

## ب- ان کی عبادتوں کو جاری رکھنا:

۲۵- اصل اہل ذمہ کے بارے میں یہ ہے کہ ان کو اپنے دین پر چھوڑ دیا جائے گا، وہ اپنے کفر، اپنے عقائد اور اپنے دینی امور پر برقرار رہیں گے مثلاً عبادت گاہوں کے اندر ہلکی آواز میں ناقوس بجانا، اور آپس میں توریت و انجیل پڑھنا، اور جن معاصی کو وہ جائز سمجھتے ہیں ان کے کرنے سے ان کو نہیں روکا جائے گا، مثلاً شراب نوشی، سور پالنا، اس کی فروخت کرنا، یا رمضان کے دن میں کھانا پینا وغیرہ، انہیں یہ سب آپس میں، یا اگر ان کا الگ گاؤں ہو تو کرنے دیا جائے گا، لیکن ان سب کے لئے شرط یہ ہے کہ مسلمانوں کے درمیان اس کا اظہار و علانیہ نہ کریں، ورنہ ان کو روکا جائے گا، اور تادیب کی جائے گی، اس پر تمام مسالک کا اتفاق ہے، چنانچہ عبدالرحمن بن غنم کی اہل ذمہ کے ساتھ شرائط میں ہے: "ہم اپنے کنائس کے اندر ہلکی آواز میں ہی ناقوس بجائیں گے، اور ہم ان (کنائس) پر صلیب نہیں لٹکائیں گے، اپنے کنائس میں بلند آواز سے دعاء یا قرأت نہیں کریں گے، اپنی صلیب یا کتاب مسلمانوں کے بازار میں نہیں نکالیں گے"(1)۔

اس کے علاوہ بعض حنفیہ نے مسلمانوں کے شہروں اور گاؤں کے درمیان تفصیل کی ہے، انہوں نے کہا: گاؤں یا ایسی جگہ میں جو مسلمانوں کا شہر نہیں اگرچہ اس میں مسلمانوں کی بڑی تعداد ہو، شراب، سور اور صلیب کی خرید و فروخت اور ناقوس بجانے سے نہیں روکا جائے گا، البتہ یہ چیزیں مسلمانوں کے شہروں میں مکروہ ہیں جہاں جمعہ، عیدیں اور اسلامی حدود قائم کی جاتی ہیں، ان چیزوں کے اظہار کی ممانعت یہاں اس لئے ہے کہ یہ اسلامی شعائر کے اظہار کی جگہ میں کفر کے شعار کا اظہار ہے، لہذا ممانعت خاص اس جگہ کے لئے ہوگی جو شعائر کے اظہار کے لئے ہی ہے یعنی بڑا شہر(2)۔

شافعیہ نے عام گاؤں اور خاص اہل ذمہ کے گاؤں میں تفصیل کی ہے، اپنے خاص گاؤں میں ذمیوں کو اپنی عبادات کے اظہار سے ان کے یہاں ممانعت نہیں(3)۔

## چہارم: عمل کا انتخاب:

۲۶- ذمی اپنی معاش کے لئے جس کام کو مناسب سمجھے اختیار کر سکتا ہے، وہ حسب منشا تجارت و صنعت کو اپنا مشغلہ بنا سکتا ہے۔ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ معاملات میں ذمی مسلمان کی طرح ہے، اور یہی اصل ہے، البتہ اس سے کچھ استثناءات ہیں جن کا ذکر "ذمیوں کے لئے ممنوعہ امور" کے تحت آئے گا۔

البتہ عام سرکاری مناصب میں سے جن میں اسلام شرط ہے مثلاً خلافت، جہاد کا امیر ہونا اور وزارت وغیرہ تو یہ عہدے ذمی کو دینا

(1) فتح القدیر ۵/ ۳۰۰، الدسوقی ۲/ ۲۰۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۶۸، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۴، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۲۶، ۵۲۷۔

(1) البنایہ علی الہدایہ ۳/ ۸۳۷، ابن عابدین ۳/ ۲۷۲، الدسوقی ۲/ ۲۰۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۷، کشاف القناع ۳/ ۱۳۳۔

(2) بدائع الصنائع للکاسانی ۷/ ۱۱۳۔

(3) المہذب ۲/ ۲۵۶۔

جائز نہیں ہے، اور جن میں اسلام شرط نہیں مثلاً بچوں کو لکھنا سکھانا، امام یا امیر کے احکام کی تنفیذ، ان کو ذمی انجام دے سکتے ہیں (۱)۔ ان مناصب کی تفصیلات اپنی اپنی اصطلاحات کے تحت ملیں گی۔

نیز دیکھئے: اصطلاح "استعانت"۔

ذمیوں کے مالی معاملات:

۲۷- عام ضابطہ یہ ہے کہ اہل ذمہ معاملات مثلاً خرید و فروخت، کرایہ داری اور دوسرے مالی تصرفات میں مسلمانوں کی طرح ہیں، (البتہ اس سے خمر و خنزیر وغیرہ کا معاملہ مستثنیٰ ہے جیسا کہ آگے آئے گا) اور یہ اس لئے کہ ذمی نے مالی معاملات سے متعلق اسلامی احکام کی پابندی قبول کی ہے، لہذا خرید و فروخت، کرایہ داری، مضاربت اور مزارعت جیسے معاملات، تصرفات جو مسلمانوں کی طرف سے صحیح ہیں ان کی طرف سے بھی صحیح ہیں اور سودی معاملہ اسی طرح دوسرے فاسد اور ممنوع معاملات جو مسلمانوں کی طرف سے صحیح نہیں، ان کی طرف سے بھی صحیح نہیں ہیں، فقہائے مذاہب نے اس کی صراحت کی ہے۔

حنفیہ میں سے جصاص نے کہا: معاملات، تجارات مثلاً خرید و فروخت اور دوسرے تصرفات میں ذمی مسلمانوں کی طرح ہیں (۲)، اسی طرح سرخسی نے المبسوط میں لکھا ہے، اور کاسانی نے البدائع میں اس کی صراحت کرتے ہوئے کہا: جو بیع مسلمانوں کی طرف سے صحیح ہے، ذمیوں کی طرف سے بھی صحیح ہے اور مسلمانوں کی جو بیع باطل یا فاسد ہے، وہ ذمیوں کی بھی باطل یا فاسد ہوگی، شراب اور سور اس سے مستثنیٰ ہیں (۱)۔ بلکہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ان کی آپس میں شراب اور سور کی بیع بھی قبضہ سے پہلے باطل ہے، مالکیہ اور حنابلہ کے کلام سے بھی فی الجملہ اس ضابطہ کا صحیح ہونا معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ اہل ذمہ دار الاسلام کے باشندے اور معاملات میں اسلامی احکام کے پابند ہیں (۲)۔

امام شافعی نے "الام" میں فرمایا: ان کے درمیان آپس میں وہ تمام بیوع باطل ہیں، جو مسلمانوں کے درمیان آپس میں باطل ہیں لیکن اگر ان کی تکمیل ہو چکی ہو، اور اس کو شرعی بھی قرار دیا گیا ہو تو ہم اس کو باطل نہیں کریں گے اور انہوں نے فرمایا: اگر ان میں سے دو اشخاص آئیں جن کے درمیان شراب کی بیع ہوئی ہو، اور انہوں نے اب تک اس پر قبضہ نہ کیا ہو تو ہم اس بیع کو باطل کردیں گے اور اگر قبضہ کر چکے ہوں تو اس کو رد نہیں کریں گے، اس لئے کہ وہ مکمل ہو چکی ہے (۳)۔

البتہ اس ضابطہ سے کچھ امور مستثنیٰ ہیں۔ اجمال کے ساتھ ذیل میں ان کا ذکر کیا جا رہا ہے۔

الف- شراب اور خنزیر کا معاملہ:

۲۸- اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ مسلمانوں کے درمیان شراب خنزیر کا معاملہ علی الاطلاق ناجائز ہے، اس لئے کہ وہ دونوں مسلمانوں کے حق میں "مال متقوم" نہیں ہیں، حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ألا إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والخنزير والميتة والأصنام" (۴) (سنو! اللہ اور اس کے رسول نے شراب، خنزیر،

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۷۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۵۳، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۰، ۵۰، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۳، ۱۵۔

(۲) تفسیر الاحکام للجصاص ۲/ ۳۶، نیز دیکھئے ابن عابدین ۳/ ۲۷۶۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۱۰/ ۸۴، البدائع للکاسانی ۳/ ۱۷۶۔

(۲) المغنی ۸/ ۵۰۵، ۵۱۵، کشاف القناع ۳/ ۲۱۷، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۵، ۱۸۔

(۳) الام للشافعی ۴/ ۲۱۱۔

(۴) حدیث "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اور دونوں کی بیع حرام قرار دی ہے)، بعض فقہاء نے اہل ذمہ کے درمیان شراب وخنزیر کا معاملہ مثلاً بیچنا یا خرید وفروخت یا ہبہ کرنا وغیرہ اس شرط کے ساتھ جائز قرار رکھا ہے کہ اس کا اظہار نہ کریں، اس لئے کہ عقد ذمہ کا تقاضا یہ ہے کہ جزیہ کے بدلہ ذمی کو کفر پر باقی رکھا جائے، اور حلال وحرام کے بارے میں اسے اس کے عقیدہ پر چھوڑ دیا جائے، اور وہ شراب وخنزیر کے معاملہ کو جائز سمجھتا ہے۔

یہ فقہاء کے یہاں فی الجملہ متفق علیہ ہے[1]۔

حنفیہ کا استدلال یہ ہے کہ شراب اور خنزیر ان کے حق میں مال متقوم ہیں جیسے مسلمانوں کے لئے سرکہ اور بکری، لہذا ان کی بیع صحیح ہوگی، حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے شام میں اپنے عشر وصول کرنے والوں کو لکھا: "شراب کی بیع ان کے سپرد کردو، اور اس کی قیمت میں سے عشر (دسواں حصہ) لو، اگر ان کی طرف سے شراب کی بیع جائز نہ ہوتی تو اس کی بیع ان کے سپرد کرنے کا حکم نہ دیتے"[2]۔

### ب- ضائع کرنے کا تاوان:

۲۹- اگر کسی مسلمان کی شراب اور خنزیر کو ضائع کر دیا جائے تو بالاتفاق اس کا تاوان نہیں، اس لئے کہ یہ دونوں مسلمانوں کے حق میں مال متقوم نہیں ہیں۔ شافعیہ وحنابلہ کے یہاں ذمی کی شراب وخنزیر کے ضائع کرنے کا حکم بھی یہی ہے، اس لئے کہ مسلمان کے حق میں جس چیز کا تاوان نہیں، غیر مسلم کے حق میں بھی اس کا تاوان نہیں ہوگا[1]۔

البتہ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اہل ذمہ کی شراب اور خنزیر کو ضائع کرنے والے پر تاوان ہے، اس لئے کہ یہ دونوں ذمیوں کے حق میں مال متقوم ہیں۔ یہی مالکیہ کا بھی قول ہے اگر ذمی شراب اور خنزیر کا اظہار نہ کرے[2]، اس کی تفصیل اصطلاح "ضمان" میں ملے گی۔

### ج- ذمی کا کسی مسلمان کو خدمت کے لئے اجیر رکھنا:

۳۰- مسلمانوں اور اہل ذمہ کے درمیان کرایہ پر دینے اور کرایہ پر لینے کا معاملہ فی الجملہ جائز ہے، لیکن اگر ذمی کسی مسلمان کو کوئی کام کرنے کے لئے اجرت پر رکھے، اور وہ کام خود اس مسلمان کے لئے جائز ہو مثلاً سلائی، تعمیر، کھیتی کرنا تو کوئی حرج نہیں، لیکن اگر وہ کام خود اس مسلمان کے لئے ناجائز ہو مثلاً شراب نچوڑنا، اور خنزیر چرانا وغیرہ تو جائز نہیں۔

بعض فقہاء نے کہا: ذمی کی ذاتی خدمت کے لئے مسلمان کا اپنے کو اجرت پر لگانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ کافر کی خدمت سے مسلمان کی تذلیل ہے[3]، اس کی تفصیل اصطلاح "اجارۃ" میں ہے[4]۔

### د- مسلمان عورت کے نکاح میں ذمی کا وکیل ہونا:

۳۱- شافعیہ وحنابلہ کے یہاں کسی مسلمان کا مسلمان عورت سے

---

= عکس طبع استنبول کرنے کی ہے

(۱) البدائع للکاسانی ۵/ ۱۴۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۰۷، حاشیۃ الجمل ۳/ ۸۱، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۵، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۱۴۳، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۲۲۳۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۴۳۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۵، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۲۲۳۔

(۲) البدائع ۵/ ۱۱۲، ۱۱۳، الزرقانی علی خلیل ۳/ ۱۴۶۔

(۳) البدائع ۴/ ۱۸۹، الشرح الصغیر ۴/ ۵۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۹۹، القلیوبی ۳/ ۶۷، المغنی ۶/ ۳۸۔

(۴) اصطلاح "اجارۃ"، الموسوعۃ الفقہیہ (ج ۱ فقرہ ۱۰۴)۔

پ عقد نکاح میں کسی کافر کو وکیل بنانا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ذمی یہ نکاح خود اپنے لئے کرنے کا مالک نہیں، لہذا اس کی وکالت جائز نہیں۔

حنفیہ و مالکیہ نے کہا: یہ وکالت صحیح ہے، اس لئے کہ وکالت کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ موکل خود وہ کام کرسکتا ہو جس کا اسے وکیل بنایا گیا ہے، اور یہ کہ وکیل عاقل ہو، خواہ مسلمان ہو یا غیر مسلم (۱)۔

ح- ذمی کو قرآن اور حدیث کی کتابوں کی خریداری سے روکنا:

۳۲- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے یہاں ذمی کو قرآن شریف یا ایسا رجسٹر جس میں احادیث ہوں، خریدنے دینا جائز نہیں، اس سے کہ اس کے نتیجہ میں اس کی بے حرمتی ہوگی (۲)۔

ہمیں حنفیہ کی کتابوں میں کوئی ایسی چیز نہیں ملی جو اس سے مانع ہو، البتہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف نے ذمی کو قرآن شریف چھونے سے منع کیا ہے، اور اگر وہ اس کے لئے غسل کرلے تو امام محمد نے اس کو جائز کہا ہے (۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح ''مصحف'' میں ہے۔

و- اہل ذمہ کی گواہی:

۳۳- مسلمانوں کے خلاف اہل ذمہ کی گواہی بالاتفاق قابل قبول نہیں ہے، البتہ حنابلہ کے یہاں سفر میں وصیت کے بارے میں اگر ان کے علاوہ کوئی نہ ہو تو اس کی گواہی قابل قبول ہے، فقہاء نے ان کی گواہی قبول نہ کرنے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ گواہی میں 'ولایت' کا معنی ہے اور مسلمان پر کسی کافر کو حاصل ولایت نہیں۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے یہاں اہل ذمہ کی آپس میں گواہی بھی مقبول نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ" (اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ بنالو)، اور کافر عادل نہیں۔ حنفیہ اس گواہی کو جائز قرار دیتے ہیں اگرچہ ان کا مذہب الگ الگ ہو جب کہ وہ اپنے دین کے اعتبار سے عادل ہوں، اس لئے کہ روایت میں ہے: ان النبی ﷺ **اجاز شہادۃ أہل الذمۃ بعضہم علی بعض**" (رسول اللہ ﷺ نے اہل ذمہ کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی کو جائز قرار دیا ہے)، اور اس لئے بھی کہ وہ ایک دوسرے کے ولی ہیں، لہذا ایک کی دوسرے کے خلاف گواہی قبول کی جائے گی (۱)۔

اس کے ساتھ وصیت، شفعہ ثابت کرنے اور بنجر زمین کو آباد کر کے مالک بننے اور اس طرح کے کچھ مسائل متعلق ہیں، جن کی تفصیل ان کی اپنی اپنی اصطلاحات اور کتب فقہ میں اپنی اپنی جگہوں پر دیکھی جائیں۔

## اہل ذمہ کے نکاح اور ان سے متعلق احکام:

۳۴- اہل ذمہ کے نکاح کے احکام اہل کتاب اور عام کفار سے

---

( ) الدر مع ۶/ ۲۰، ۲۲، الزرقانی علی خلیل ۳/ ۱۲۸، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۸۸۔

(۲) جواہر الاکلیل ۲/ ۳، الاقناع ۳/ ۲۱۲، المغنی ۱/ ۱۲۳۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۱۱۹۔

(۱) البدائع ۶/ ۲۸۰، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۴۶، الخرشی علی خلیل ۷/ ۱۷۶، المہذب ۲/ ۳۲۵، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۱۸۲، ۱۸۳۔

حدیث: "ان النبی ﷺ اجاز شہادۃ اہل الذمۃ بعضہم علی بعض..." کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۷۹۴، حدیث نمبر ۲۳۷۴ شائع کردہ دار احیاء الکتب، قاہرہ ۱۳۷۲ھ) اور بیہقی (۱۰/ ۱۶۵) نے کی ہے، حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۴/ ۱۹۸ شائع کردہ المکتبۃ الاثریہ) میں کہا ہے کہ اس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے اس کی سند میں ''مجالد'' ہے جس کا حافظہ برا ہے۔

لگ نہیں، مگر یہ کہ مسلمان کے لئے کتابیہ سے شادی کرنا جائز ہے۔

مسلمان عورت کا غیر مسلم سے نکاح جائز نہیں اگرچہ وہ ذمی یا کتابی ہو اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "ولا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا"[1] (اور اپنی عورتوں کو (بھی) مشرکوں کے نکاح میں نہ دو جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں)، نیز: "فلا ترجعوهن إلى الكفار، لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن"[2] (تو انہیں کافروں کی طرف مت واپس کرو، وہ عورتیں ان (کافروں) کے لئے نہ حلال ہیں اور نہ وہ (کافر) ان کے لئے حلال ہیں) اور مسلمان کا مرد غیر کتابیہ سے شادی کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن"[3] (اور نکاح مشرک عورتوں کے ساتھ نہ کرو جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں) اور مسلمان کا مرد سے اگر کتابیہ، مثلاً یہودیہ یا نصرانیہ ہو، شادی کرنا جائز ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "اليوم أحل لكم الطيبات إلى قوله والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم"[4] (آج جائز کر دی گئیں تم پر پاکیزہ چیزیں، اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز ہے اور تمہارا کھانا ان کے لئے جائز ہے، اور (اسی طرح تمہارے لئے جائز ہیں) مسلمان پاک دامن عورتیں اور ان کی پاک دامن عورتیں جن کو تم سے پہلے کتاب مل چکی ہے)، اس کی تفصیل نکاح اور دوسرے ابواب میں ہے[5]۔

(۱) سورۂ بقرہ ر ۲۲۱۔
(۲) سورۂ ممتحنہ ر ۱۰۔
(۳) سورۂ بقرہ ر ۲۲۱۔
(۴) سورۂ مائدہ ر ۵۔
(۵) الجصاص ۲ر ۳۴۳، البدائع ۲ر ۲۵۳، الخرشی ۳ر ۲۲۶، ۸ر ۶۹، المہذب ۲ر ۴۴ - ۴۵، ۵۵، الاقناع ۲ر ۱۷۰ - ۱۷۱، المغنی ۶ر ۵۸۹، ۵۹۰، ۷ر ۵۰۰، ابن عابدین ۲ر ۲۹۳، قرطبی ۳ر ۷۳۔

## اہل ذمہ کی مالی ذمہ داریاں:

۳۵- اہل ذمہ پر اپنے حقوق اور حاصل شدہ حقوق کے بدلہ میں کچھ فرائض اور مالی ذمہ داریاں ہیں جن کو وہ اسلامی حکومت کو ادا کرنے کے پابند ہیں، اور یہ ذمہ داریاں جزیہ، خراج اور عشر کی ادائیگی کی شکل میں ہیں۔ ذیل میں ان کے احکام اجمال کے ساتھ بیان کئے جارہے ہیں:

الف- جزیہ: وہ مال جس پر اسلام کے حکم اور اس کے تحفظ کے تحت غیر مسلم کے لئے اس کے امن وامان کا عقد ذمہ کیا جاتا ہے[1] اور ہر سال عاقل، بالغ مرد سے لیا جاتا ہے۔ بچوں، عورتوں اور پاگلوں پر بالاتفاق جزیہ واجب نہیں، اسی طرح اس کے وجوب کی شرط ہے کہ وہ اپاہج، اندھا یا بوڑھا نہ ہو، یہ جمہور فقہاء کے یہاں ہے۔

جزیہ کی مقدار، اس کے وجوب کا وقت، اور جزیہ کن چیزوں سے ساقط ہوتا ہے اور اس جیسے احکام میں تفصیل واختلاف ہے جس کو اصطلاح "جزیہ" کے تحت ملاحظہ کیا جائے۔

ب- خراج: وہ حقوق جو زمینوں پر عائد ہیں، اور اس کی طرف ادا کئے جاتے ہیں[2]۔

وہ یا تو خراج وظیفہ ہے جو زمین پر اس کی پیمائش اور اس میں کاشت کی نوعیت کے لحاظ سے عائد کیا جاتا ہے، یا خراج مقاسمہ ہے جو زمین کی پیداوار پر عائد کیا جاتا ہے، مثلاً پانچواں حصہ یا چھٹا حصہ وغیرہ[3]، جیسا کہ اصطلاح "خراج" میں مذکور ہے۔

(۱) ابن عابدین ۳ر ۲۶۶، النہایہ لابن الاثیر ۱ر ۲۶۳، فتح جلیل ۱ر ۷۵۶، قلیوبی ۴ر ۲۲۸، المغنی ۸ر ۴۹۵۔
(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۳، لابی یعلی ص ۱۴۶۔
(۳) ابن عابدین ۳ر ۲۵۶، جواہر الاکلیل ۱ر ۲۶۰، قلیوبی ۴ر ۲۳۳، المغنی ۲ر ۷۰۴۔

ج- عشر: وہ ٹیکس جو اہل ذمہ کے سامان تجارت پر لگایا جاتا ہے اگر اسے دار الاسلام میں ایک شہر سے دوسرے شہر لے کر جائیں، اس کی مقدار نصف عشر ہے، جمہور کے یہاں سال میں ایک بار منتقل کرتے وقت لیا جائے گا، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا کہ جب جب اس کو منتقل کریں واجب ہے[1]۔ اس کی تفصیل اصطلاح "عشر" میں ہے۔

### جن چیزوں سے اہل ذمہ کو روکا جائے گا:

۳۶- اہل ذمہ کا فرض ہے کہ وہ ہر ایسے فعل سے گریز کریں جس سے مسلمانوں کی تذلیل اور اسلام کی توہین ہو مثلاً اللہ تعالیٰ یا اس کی کتاب یا اس کے رسول یا اس کے دین کا ذکر برائی کے ساتھ کرنا، اس لئے کہ ان افعال کا اظہار مسلمانوں کی تذلیل اور اسلامی عقیدہ کی تحقیر ہے، جمہور کے یہاں اگر ذمی مذکورہ بالا چیزوں کی پابندی نہ کرے تو اس کا عہد ذمہ ٹوٹ جائے گا، حنفیہ کا اختلاف ہے، جیسا کہ تفصیل عقد ذمہ کے تحت آرہا ہے۔

اسی طرح اہل ذمہ کو مسلمانوں کے شہروں میں شراب اور خنزیر کی خرید و فروخت کے اظہار، اور ان کو مسلمانوں کے شہروں میں علی الاعلان داخل کرنے سے روکا جائے گا، نیز فسق و فجور جس کو وہ حرام سمجھتے ہیں مثلاً حرام کاری وغیرہ ان کے اظہار سے منع کیا جائے گا۔

اہل ذمہ کو پابند کیا جائے گا کہ اپنی ہیئت، اپنی سواریاں اور اپنے کپڑے کو مسلمانوں سے ممتاز رکھیں، اور مجلسوں کے صدر مقام میں نہ بیٹھیں، یہ اس لئے ہے کہ ان کی علامت ظاہر ہو اور کفر و عقیدہ والے مسلمان ان سے دھوکہ کھانے اور ان سے دوستی کرنے سے محفوظ رہیں[1]۔

ہیئت، لباس اور سواری میں اہل ذمہ کے مسلمانوں سے ممتاز رہنے وغیرہ کے مسائل کی تفصیلات فقہی کتابوں میں "جزیہ" اور "عقد ذمہ" کی بحث میں ہیں۔

## اہل ذمہ کے جرائم اور ان کی سزائیں

### اول- حدود میں اہل ذمہ کی خصوصیت:

۳۷- اگر کوئی ذمی حدود مثلاً زنا، قذف، چوری، ڈاکہ زنی میں سے کوئی جرم کرے تو مسلمانوں کی طرح اس کو ان جرائم کی شرعی طور پر مقررہ سزا دی جائے گی، البتہ شراب نوشی میں ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا، کیونکہ وہ اسے حلال سمجھتے ہیں، نیز عقد ذمہ کی رعایت میں۔ ہاں اگر وہ کھلے طور پر پئیں تو اس کی تعزیر و تادیب کی جائے گی، یہ جمہور فقہاء کے یہاں فی الجملہ ہے، البتہ کچھ احکام خاص اہل ذمہ کے ہیں جن کو اجمال کے ساتھ بیان کیا جا رہا ہے:

الف- شافعیہ، حنابلہ اور ابو یوسف کے نزدیک ذمی اور مسلم پر سنگسار کرنے کی سزا نافذ کرنے میں مساوات ہے اگرچہ اس نے کسی ذمیہ عورت سے شادی کی ہو، اس لئے کہ اس سزا کے نفاذ میں نصوص عام ہیں اور اس لئے بھی کہ روایت ہے کہ "أن النبي ﷺ أمر برجم يهوديين"[2] (حضور ﷺ نے دو یہودیوں کو سنگسار کرنے کا حکم دیا)۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱۸۳/۱، المغنی ۵۱۸/۸، الاموال لابی عبید ص ۵۳۳۔

(۱) البنایہ علی الہدایہ ۸۳۰/۳، البدائع للکاسانی ۱۱۳/۷، ۱۱۴، جواہر الاکلیل ۲۶۸/۱، ۲۶۹، مغنی المحتاج ۲۵۶/۴، ۲۵۷، کشاف القناع ۱۲۶/۳، ۱۲۷، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۱۴۰، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۱۴۴، ۱۴۵۔

(۲) حدیث "رجم اليهوديين" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۱۶۶، حدیث نمبر ۶۸۴۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

امام ابو حنیفہ ومالک نے صراحت کی ہے کہ اہل ذمہ کے زانی کو اگر وہ شادی شدہ ہو، سنگسار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک رجم کے نفاذ کے لئے اسلام شرط ہے، اسی طرح اگر مسلمان نے کتابیہ سے شادی کی ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کو سنگسار نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ احصان کی شرط اسلام اور مسلمان عورت سے شادی کرنا ہے[1]، ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت حذیفہ نے ایک یہودی عورت سے شادی کرنا چاہا تو حضور ﷺ نے ان سے فرمایا: "دعها فإنها لا تحصنك"[2] (اس کو چھوڑو اس لئے کہ وہ تم کو محصن نہیں بنائے گی)۔

ب- کسی ذمی کو تہمت لگانے والے پر حد نہیں بلکہ تعزیر ہے، خواہ تہمت لگانے والا مسلمان ہو یا ذمی اس لئے کہ قذف میں شرط ہے کہ جس پر تہمت لگائی گئی ہے وہ مسلمان ہو۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے[3]۔

ج- چور مسلمان ہو یا ذمی، اس پر چوری کی حد جاری ہوگی، اور جس کی چوری ہوئی ہے خواہ وہ مسلمان ہو یا ذمی۔ اس پر اتفاق ہے، البتہ اگر چوری کا مال شراب یا خنزیر ہو تو (چوری کی سزا جاری نہیں کی جائے گی)، اس لئے کہ یہ دونوں مال متقوم نہیں ہیں[4]، جیسا کہ اصطلاح "سرقہ" میں بیان کیا گیا ہے۔

د- اگر تمام اہل ذمہ (جن کے ساتھ مسلمان نہ ہوں) بغاوت کریں تو جمہور فقہاء کے نزدیک ان کا عہد ٹوٹ جائے گا، اگر چہ ان کی بغاوت کسی ظلم کی وجہ سے ہو جو ان پر ہو تو مالکیہ کے یہاں نہیں ٹوٹے گا۔ اور اگر ذمی مسلمان باغیوں کے ساتھ مل کر بغاوت کریں تو اس میں تفصیل اور اختلاف ہے جو اصطلاح "بغی" میں دیکھا جائے۔

ہ- اہل ذمہ کو زنا کی سزا مسلمانوں کی طرح دی جائے گی اگر اس کی شرائط پوری ہوں، اس میں کسی کا اختلاف نہیں[2]۔

### دوم- قصاص میں اہل ذمہ کی خصوصیت:

۳۸- الف- اگر ذمی قتل عمد کرے تو اس پر قصاص واجب ہے اگر مقتول مسلمان یا ذمی ہو، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح اگر مقتول مستامن ہو، یہ جمہور کا قول ہے، امام ابو حنیفہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: مستامن کی عصمت وتحفظ عارضی اور وقتی ہے، لہذا اس کی جان کی حفاظت میں شبہ ہے جو قصاص کو ساقط کر دیتا ہے۔

اگر مسلمان کسی ذمی مرد یا عورت کو عمداً قتل کرے تو شافعیہ وحنابلہ کے یہاں اس مسلمان پر قصاص نہیں، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لا يقتل مسلم بكافر"[3] (مسلمان کافر کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا)، اور حنفیہ کے نزدیک مسلمان سے ذمی کا قصاص لیا جائے گا، یہی مالکیہ کا بھی قول ہے اگر اس کو دھوکے سے یا مال لینے کے لئے قتل کرے، اس کی تفصیل اصطلاح "قصاص" میں ہے[4]۔

---

(۱) البدائع ۷/۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۴/۳۲۰، المنتقی شرح الموطا ۳/۳۳۱، المہذب ۲/۲۶۸، المغنی لابن قدامہ ۱۰/۱۲۹۔
(۲) حدیث: "إنها لا تحصنك..." کی روایت دار قطنی نے بواسطہ کعب بن مالک (۳/۱۴۸ طبع کردہ دار المحاسن ۱۳۸۶ھ) کی ہے اور دار قطنی نے کہا اس میں ابو بکر بن ابی مریم ہیں جو ضعیف ہیں۔
(۳) ابن عابدین ۳/۱۶۸، البدائع للکاسانی ۷/۴۰، الحطاب ۶/۲۹۸، ۲۹۹، المہذب ۲/۲۷۳، المغنی ۸/۲۱۶۔
(۴) البدائع ۷/۶۷، الخرشی ۸/۹۲، المہذب ۲/۲۸۱، المغنی ۸/۲۶۸۔

---

(۱) البدائع ۷/۱۱۳، مغنی المحتاج ۴/۱۲۸، ۲۵۹، الخرشی ۳/۱۴۹، المغنی ۸/۱۲۱، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۱۳۵۔
(۲) الموسوعہ ۶/۹۵، جواہر الاکلیل ۱/۲۶۹، المغنی ۸/۲۹۸۔
(۳) حدیث: "لا یقتل مسلم بکافر..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/۲۰۴ حدیث نمبر ۱۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت علی سے کی ہے۔
(۴) ابن عابدین ۵/۳۴۹، البدائع ۷/۲۳۶، مغنی المحتاج ۴/۱۶، المہذب ۲/۱۸۵، ۱۸۶، الخرشی ۸/۱۳، جواہر الاکلیل ۲/۲۵۵، المغنی ۷/۶۵۲، ۶۵۳۔

ب- قتل خطا، شبہ عمد اور شبہ خطا میں دیت قاتل کے عاقلہ پر ہے، اس میں مسلمان اور ذمی کے درمیان کوئی فرق نہیں، خواہ مقتول مسلمان ہو یا ذمی۔

مقتول ذمی کی دیت کی مقدار میں، اور قاتل ذمی کے عاقلہ میں سے کون اس دیت کو برداشت کریں؟ اس سلسلہ میں تفصیل اور اختلاف ہے (جو اصطلاح "دیت" اور "عاقلہ" کے تحت دیکھی جائے)۔

حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک ذمی پر کفارہ واجب نہیں، اس لئے کہ اس میں قربت و عبادت کا مفہوم ہے، اور کافر اس کا اہل نہیں، جب کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک واجب ہے، اس لئے کہ یہ مالی حق ہے جس میں مسلمان اور ذمی برابر ہیں، اگر کفارہ روزے کی شکل میں ہو تو واجب نہیں [۲]، دیکھئے: "کفارہ"۔

جان لینے سے نیچے درجے کی زیادتی مثلاً زخمی کرنا، اعضاء کاٹ دینا اگر مسلمانوں اور ذمیوں کے درمیان ہو تو مسلمان سے ذمی کا قصاص نہیں لیا جائے گا، یہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، جب کہ ذمی سے مسلمان کا قصاص لیا جائے گا، اور حنفیہ ان کے درمیان علی الاطلاق قصاص کے قائل ہیں اگر شرائط موجود ہوں، اور مالکیہ نے کہا کہ جان لینے سے نیچے درجے کی زیادتی میں مسلمانوں اور ذمیوں کے درمیان علی الاطلاق قصاص نہیں، اس لئے کہ مماثلت اور یکسانیت نہیں ہے۔

بالاتفاق اہل ذمہ کے آپسی زخموں میں قصاص نافذ کیا جائے گا [۳]، اگر شرائط پوری ہوں، دیکھئے: "قصاص"۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۳۴۹، البدائع ۷/ ۲۵۳، الخرشی ۸/ ۳۱، ۳۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۳، قلیوبی ۴/ ۱۵۵، المغنی ۷/ ۷۹۳۔

(۲) البدائع ۷/ ۲۵۲، الخرشی ۸/ ۴۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۰۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۹۳۔

(۳) ابن عابدین ۵/ ۳۵۶، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۵۹، مغنی المحتاج ۴/ ۲۵۔

سوم- تعزیرات:

۳۹- تعزیری سزاؤں کی تعیین حاکم جرم اور مجرم کی حالت کے اعتبار سے کرے گا، اور یہ مسلمانوں اور اہل ذمہ پر نافذ ہوں گی۔ تعزیر سخت اور ہلکی ہونے میں جرم اور مجرم کی حالت کے مناسب ہوگی [۱]، اس کی تفصیل اصطلاح "تعزیر" میں ہے۔

اہل ذمہ کا قضاء کی عمومی بالادستی کے تابع ہونا:

۴۰- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ذمی کو ذمیوں کا قاضی بنانا جائز نہیں، قضاء کے وہ عام ادارے جن کے تابع مسلمان ہیں وہ بھی ان ہی کے ماتحت ہوں گے، اور انہوں نے کہا: جہاں تک ذمیوں میں سے کسی کو ان پر حاکم مقرر کرنے کی عادت اور رواج ہے تو یہ محض سرداری اور قیادت ہے، حاکم یا قاضی بنانا نہیں، اس کا حکم و فیصلہ ان پر اس کے لازم کرنے سے نہیں، بلکہ خود ان کے پابند ہونے سے لازم ہے۔

حنفیہ نے کہا: ان تمام مسائل میں جن میں حکم و ثالث مقرر کرنا ممکن ہے، اگر ذمی، ذمیوں کے درمیان فیصلہ کرے تو جائز ہے، اس لئے کہ وہ ذمیوں کے درمیان گواہی کا اہل ہے، لہذا اس کو ان کے درمیان حکم بنانا بھی جائز ہوگا، البتہ ان کا اتفاق ہے کہ خالص حقوق اللہ مثلاً حد زنا، میں ذمیوں کو حکم بنانا جائز نہیں، اور قصاص کے سلسلے میں ان کو حکم بنانے کے بارے میں حنفیہ کے درمیان اختلاف ہے [۲]۔

۴۱- اگر عام عدالت میں دعوی دائر کیا جائے تو مسلمان قاضی کا

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۷۷، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۹۶، قلیوبی ۴/ ۲۰۵، المغنی ۸/ ۳۲۴۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۰۷، ابن عابدین ۴/ ۲۹۹، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۱، مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۷، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۳۹۔

اہل ذمہ کے جھگڑوں میں فیصلہ کرنا واجب ہے، اگر فریقین میں سے کوئی مسلمان ہو، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اور اگر فریقین ذمی ہوں تو بھی حنفیہ وشافعیہ کے یہاں ان کے درمیان فیصلہ کرنا واجب ہے، یہی حنابلہ کی ایک روایت ہے، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ"[1] (اور آپ ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہیے اسی (قانون) کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے)، اور حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ قاضی کو اختیار ہے کہ فیصلہ کرے یا نہ کرے[2]۔ اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ"[3] (اور اگر یہ آپ کے پاس آئیں تو (خواہ) ان کے درمیان فیصلہ کر دیجئے، (خواہ) انہیں ٹال دیجئے)۔

مالکیہ نے تمام دعاوی میں فریقین کی طرف سے مقدمہ دائر کرنے کی شرط لگائی ہے، اور اس صورت میں قاضی کو اختیار ہے کہ دعوے پر غور کرے یا نہ کرے[4]۔ اس کی تفصیل اصطلاح "قضاء" اور "ولایت" میں ہے۔

بہر صورت اگر مسلمان قاضی غیر مسلموں کے درمیان فیصلہ کرنا چاہے تو اسلامی شریعت کے مطابق ہی فیصلہ کرے گا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ"[5] (اور آپ ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہیے اسی (قانون) کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے اور ان کی خواہشوں پر عمل نہ کیجئے، اور ان لوگوں سے احتیاط رکھئے کہ کہیں وہ آپ کو بچلا نہ دیں آپ پر اللہ کے اتارے ہوئے کسی حکم سے)۔

(۱) سورۂ مائدہ/۴۹۔
(۲) البدائع ۷/۱۲، الدسوقی ۴/۲۵۶، مغنی المحتاج ۴/۱۹۵، المغنی لابن قدامہ ۸/۲۱۴، ۲۱۵، ۵۳۵۔
(۳) سورۂ مائدہ/۴۲۔
(۴) جواہر الاکلیل ۱/۲۹۶، ۲/۲۱۷۔
(۵) سورۂ مائدہ/۴۹۔

### کن چیزوں سے عہد ذمہ ٹوٹ جاتا ہے:

۴۲ - ذمی کے مسلمان ہونے سے عہد ذمہ ختم ہو جاتا ہے، اس لئے کہ عقد ذمہ اسلام کا ذریعہ ہے اور مقصود حاصل ہو چکا۔

ذمی دار الحرب سے جا ملے یا ذمی لوگ کسی مقام پر غالب ہو کر مسلمانوں سے لڑائی کریں تو عہد ذمہ ٹوٹ جاتا ہے، کیونکہ جب وہ لوگ ہم سے لڑنے والے ہو گئے تو عقد ذمہ بے فائدہ ہو گیا، کیونکہ وہ اسی واسطے تھا کہ لڑائی کی برائی دور ہو۔ اس پر مذاہب کا اتفاق ہے[1]۔

جمہور فقہاء کے نزدیک جزیہ دینے سے گریز کرنے سے بھی عقد ذمہ ٹوٹ جاتا ہے، اس لئے کہ یہ عقد کے تقاضے کی خلاف ورزی ہے[2]۔

حنفیہ نے کہا: اگر ذمی جزیہ کی ادائیگی سے گریز کرے تو اس کا عہد نہیں ٹوٹے گا، اس لئے کہ قتال جس حد پر ختم ہوتا ہے وہ جزیہ کی ادائیگی کا التزام رہتا ہے، ادا کرنا نہیں، اور جزیہ کا التزام ابھی باقی ہے، اور ہو سکتا ہے کہ جزیہ ادا نہ کرنا مالی مجبوری کی وجہ سے ہو، لہذا معاہدہ شک کی وجہ سے نہیں ٹوٹے گا[3]۔

۴۳ - کچھ اور اسباب بھی ہیں جن کو بعض فقہاء علی الاطلاق اور بعض فقہاء کچھ شرائط کے ساتھ نقض عہد مانتے ہیں۔

چنانچہ مالکیہ نے کہا: شرعی احکام سے سرکشی مثلاً شرعی احکام سے

(۱) الہدایہ مع الفتح ۵/۳۰۳، جواہر الاکلیل ۱/۲۶۷، مغنی المحتاج ۴/۲۵۸، ۲۵۹، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۱۴۳، ۱۴۴۔
(۲) جواہر الاکلیل ۱/۲۶۹، مغنی المحتاج ۴/۲۵۸، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۱۴۵۔
(۳) البدائع ۷/۱۱۳، فتح القدیر علی الہدایہ ۵/۳۰۲، ۳۰۳۔

لا پروائی کا اظہار کرنا، اور مسلمان عورت کو زنا پر مجبور کرنا اور واقعتاً زنا کر لے، اس کو دھوکہ دے کر اس سے شادی اور جماع کرنا، مسلمانوں کے بھید معلوم کرنا، کسی نبی کو جس کی نبوت ہمارے یہاں بالاجماع ثابت ہے ایسی گالی دینا جس کی وجہ سے اس کو اس کے غیر پر بقرار نہیں رکھا جاتا، ان تمام چیزوں سے عہد ذمہ ٹوٹ جاتا ہے[1]، اور اگر اس طرح ہو جیسے جس کے ساتھ اس کو اس کے غیر پر برقرار رکھا جاتا ہے مثلاً کہے: عیسیٰ معبود ہیں تو اس کا عہد نہیں ٹوٹتا۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی ذمی کسی مسلمان عورت سے زنا کرے یا نکاح کے ذریعہ اس سے شہوت پوری کرے یا حربیوں کو مسلمانوں کا بھید بتائے یا کسی مسلمان کو دین سے برگشتہ کرے یا اسلام یا قرآن پر طنز کرے، یا رسول اللہ ﷺ کی برائی کرے تو صحیح یہ ہے کہ اگر ان چیزوں سے عہد ٹوٹ جانے کی شرط لگائی گئی تھی تو عہد ٹوٹ جائے گا، ورنہ نہیں، کیونکہ پہلی شکل میں اس نے شرط کی خلاف ورزی کی، بخلاف دوسری شکل کے[2]۔

حنابلہ کے یہاں مشہور روایت اور شافعیہ کے یہاں ایک "قول" یہ ہے کہ اگر وہ مذکورہ تمام کام یا ان میں سے کوئی کام کریں تو علی الاطلاق معاہدہ ٹوٹ جائے گا اگرچہ ان پر اس کی شرط نہ لگائی گئی ہو، اس لئے کہ یہی عقد کا تقاضا ہے[3]۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ذمی اگر نبی پاک ﷺ کو گالی دے تو اس کا معاہدہ نہیں ٹوٹے گا اگرچہ علی الاعلان گالی دے، اس لئے کہ یہ مزید کفر ہے، اور عقد اصل کفر کے باوجود باقی رہتا ہے، تو کفر میں زیادتی کے ساتھ بھی باقی رہے گا، اور اگر علی الاعلان گالی دے تو اسے

(۱) جواہر الاکلیل ۱/۲۶۹۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/۲۵۸، ۲۵۹۔
(۳) الاحکام السلطانیہ لابی یعلی ص ۱۴۳، ۱۴۵، المغنی لابن قدامہ ۸/۵۲۵، کشاف القناع ۳/۱۴۳۔

قتل کر دیا جائے گا اگرچہ عورت ہو، اگر کسی مسلمان کو قتل کر دے یا کسی مسلمان عورت سے زنا کر لے تو اس کا معاہدہ نہیں ٹوٹے گا، بلکہ اس کو قتل اور زنا کی سزا دی جائے گی، اس لئے کہ یہ چیزیں گناہ ہیں جن کا وہ مرتکب ہوا ہے، ان کی قباحت اور حرمت کفر سے کم ہے، اور کفر کے ساتھ عقد ذمہ باقی رہتا ہے تو گناہ کے ساتھ بدرجہ اولیٰ باقی رہے گا[1]۔

## معاہدہ توڑنے والے ذمی کا حکم:

۴۴ - اگر ذمی عہد توڑ دے تو تمام احکام میں وہ مرتد کے درجہ میں ہے، اور دار الحرب سے جا ملنے سے اس کی موت کا حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ وہ مردوں سے جا ملا، اس کی ذمیہ بیوی جس کو اس نے دار الاسلام میں چھوڑ دیا ہے، اس سے بائن ہو جائے گی، اور اس کا ترکہ تقسیم کر دیا جائے گا، اور جب توبہ کر کے لوٹ آئے تو اس کی توبہ قبول کی جائے گی، اور اس کا "ذمہ" لوٹ آئے گا، لیکن اگر مسلمان اس پر غالب آگئے یا قید کر لیا گیا تو اس کو غلام بنایا جائے گا، برخلاف مرتد کے (کہ وہ اسلام لائے یا قتل کر دیا جائے گا) یہ سب حنفیہ کے نزدیک ہے[2]۔

مالکیہ اور شافعیہ نے نقض کے اسباب کے اعتبار سے عہد توڑنے والے ذمی کے حکم میں تفصیل کی ہے، چنانچہ مالکیہ نے کہا: کسی نبی کو ایسی گالی دی جس کی وجہ سے کفر لازم نہیں آتا ہے، کسی مسلمان عورت سے زنا بالجبر کیا یا اپنے کو مسلمان بتا کر اس کو دھوکہ دیا جس کی وجہ سے مسلمان عورت نے اس سے شادی کر لی، حالانکہ وہ غیر مسلم ہے، اور اس کے بعد اسلام لانے سے انکار کرے، ان تمام اسباب سے اس کو قتل کر دیا جائے گا، اور مسلمانوں کے بھید کی ٹوہ میں رہنے والا تو امام

(۱) البدائع ۷/۱۱۳، الہدایہ مع فتح القدیر ۵/۳۰۲، ۳۰۳۔
(۲) ابن عابدین ۳/۲۷۷، الفتاویٰ الہندیہ ۲/۲۵۳۔

اس کے بارے میں مناسب سمجھ کر قتل کردے یا غلام بنالے، اور جو دار الحرب میں چلا جائے پھر مسلمان اس کو قید کریں تو اس کو غلام بنانا جائز ہے، اور اگر اپنے اوپر ظلم کی وجہ سے نکلے تو اس کو غلام نہیں بنایا جائے گا بلکہ اس کو ذمہ پر لوٹا دیا جائے گا[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جس کا معاہدہ قتال کی وجہ سے ٹوٹ جائے اسے قتل کردیا جائے گا، اور اگر اس کے علاوہ کسی وجہ سے اس کا معاہدہ ٹوٹ جائے تو "اظہر" یہ ہے کہ اس کو اس کے امن کی جگہ پہنچانا ضروری نہیں، بلکہ امام کو اختیار ہے کہ قتل کرے یا غلام بنالے یا بلا معاوضہ رہا کردے یا فدیہ پر رہا کردے[2]۔

حنابلہ نے مشہور روایت کے مطابق نقض کے اسباب میں فرق نہیں کیا، انہوں نے کہا: امام کو چار چیزوں کا اختیار ہے: قتل کرنا، غلام بنانا، فدیہ لینا، بلا معاوضہ رہا کرنا، حربی قیدی کی طرح، کیونکہ وہ ایسا کافر ہے کہ جس پر ہم نے دار الاسلام میں بغیر معاہدہ یا عقد کے قابو پایا ہے، لہذا وہ حربی چور کے مشابہ ہوگیا، اور اگر وہ مسلمان ہوجائے تو نقض عہد کی وجہ سے اس کو قتل کرنا حرام ہے[3]۔

اس کے باوجود جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ذمیوں کے اپنے معاہدہ کو توڑ دینے کی وجہ سے ان کی اولاد اور ان کی عورتوں کا امان ختم نہیں ہوتا، اس لئے کہ معاہدہ کو توڑنا بالغ مردوں کی طرف سے ہی ہوا ہے، اولاد کی طرف سے نہیں، لہذا ضروری ہے کہ اس کا حکم ان کے ساتھ خاص رہے، اور مالکیہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ ان کی اولاد کو غلام بنالیا جائے گا[4]۔

---

(۱) جواہر الاکلیل ۱/۲۶۹، الشرح الکبیر للدردیر علی ہامش الدسوقی ۲/۲۰۵۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/۲۵۸، ۲۵۹۔
(۳) کشاف القناع ۳/۱۴۳، المغنی ۸/۵۹، ۵۲۹۔
(۴) ابن عابدین ۳/۲۷۷، جواہر الاکلیل ۱/۲۶۹، مغنی المحتاج ۴/۲۵۹، کشاف القناع ۳/۱۴۳۔

# أہل شوریٰ

دیکھئے: "مشورہ"۔

# اہلِ کتاب

**تعریف:**

۱- جمہور فقہاء کے نزدیک اہل کتاب: یہود و نصاریٰ اپنے تمام فرقوں کے ساتھ ہیں (۱)۔

حنفیہ کے یہاں توسع ہے، انہوں نے کہا: اہل کتاب ہر وہ شخص ہے جو کسی نبی پر ایمان رکھے اور کسی کتاب الٰہی کو مانے، اور اس میں یہود و نصاریٰ اور حضرت داؤد کی زبور اور حضرت ابراہیم و شیث کے صحائف پر ایمان لانے والے داخل ہیں، اس لئے کہ یہ لوگ آسمانی دین کو جس کے ساتھ کتاب نازل ہوئی مانتے ہیں۔

جمہور کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا" (۲) (اور اس لئے بھی) کہ تم یہ نہ کہنے لگو کہ کتاب تو بس ان دو گروہوں پر اتاری گئی جو ہم سے پہلے تھے)۔ اور انہوں نے کہا: اور اس لئے کہ ان صحائف میں مواعظ و امثال تھیں، احکام نہ تھے، لہذا ان کا حکم ان کتابوں کا سا نہیں جن میں احکام تھے۔

سامرہ یہودیوں میں سے ہیں اگرچہ اکثر احکام میں ان سے اختلاف رکھتے ہیں۔

صابئہ کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ وہ اہل کتاب یہود یا نصاریٰ میں سے ہیں، اور امام احمد کا ایک قول اور شافعیہ کے یہاں دو میں سے ایک قول یہ ہے کہ یہ نصاریٰ کی جنس سے ہیں۔

امام شافعی کا مذہب ہے، اور حنابلہ میں سے ابن قدامہ نے اس کی تحقیق کی ہے کہ اگر یہ لوگ یہود و نصاریٰ کے دینی اصول یعنی رسولوں کی تصدیق اور کتابوں پر ایمان لانے سے متفق ہوں تو ہم میں سے ہوں گے اور اگر ان کے دینی اصول کے خلاف ہوں تو ان میں سے نہیں ہوں گے، اور ان کا حکم بت پرستوں کی طرح ہوگا (۱)۔

رہے مجوس تو اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ اہل کتاب میں سے نہیں ہیں اگرچہ صرف جزیہ لینے کے بارے میں ان کے ساتھ اہل کتاب کا معاملہ کیا جاتا ہے، اس مسئلہ میں صرف ابوثور کا اختلاف ہے، انہوں نے ان کو تمام احکام میں اہل کتاب میں سے شمار کیا ہے۔

جمہور کی دلیل حدیث: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب" (۲) (ان کے ساتھ اہل کتاب کا رویہ اختیار کرو) ہے۔ اس سے معلوم ہوتا

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۶۸، فتح القدیر ۳/ ۲۳۷ طبع بولاق، تفسیر القرطبی ۳/ ۱۲۰ طبع دار الکتب، المہذب ۲/ ۲۵۰ طبع الحلبی، المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۵۰۱۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۵۶۔

(۱) المغنی ۸/ ۴۹۶، ۴۹۷ طبع ریاض، قلیوبی ۳/ ۲۲۹۔

(۲) حدیث: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب"۔ ان الفاظ کے ساتھ اس کے تمام طرق ضعیف ہیں، دیکھئے نصب الرایہ للزیلعی ۳/ ۴۴۸، البتہ حدیث کے واقعہ کے لئے بخاری میں جزیہ کے بیان میں (فتح الباری ۶/ ۲۵۷، ۲۶۰ ط ۳) ایک شاہد ہے: "أتانا كتاب عمر بن الخطاب قبل موته بسنة فرقوا بين كل ذي محرم من المجوس، ولم يكن عمر أخذ الجزية من المجوس، حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر" (ہمارے پاس حضرت عمرؓ کا خط وفات سے ایک سال قبل آیا کہ مجوس کے تمام محرموں کے درمیان تفریق کرا دو۔ حضرت عمرؓ نے مجوس سے جزیہ نہیں لیا تھا یہاں تک کہ حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ نے گواہی دی کہ حضور ﷺ نے ہجر کے مجوس سے جزیہ لیا)۔

ہے کہ وہ اہل کتاب نہیں ہیں، مگر وہ اہل کتاب میں سے ہوتے تو حضرت عمرؓ ان سے جزیہ قبول کرنے میں توقف نہ کرتے یہاں تک کہ ان کے سامنے مذکورہ حدیث پیش کی گئی (1)۔

### متعلقہ الفاظ:

#### الف- کفار:

۲- کفار کی تین قسمیں ہیں: ایک قسم اہل کتاب ہے، ان کا بیان آچکا، دوسری قسم ان لوگوں کی ہے جو اہل کتاب کے مشابہ ہیں اور یہ مجوس ہیں، تیسری قسم ان کفار کی ہے جو نہ اہل کتاب ہیں اور نہ ہی اہل کتاب کے مشابہ ہیں، اور یہ مذکورہ دونوں قسموں کے علاوہ بت پرست وغیرہ ہیں، لہذا اہل کتاب کفار میں سے ہیں، لفظ "کفار" "اہل کتاب" سے عام ہے، اس لئے کہ اس میں اہل کتاب اور اس کے علاوہ بھی داخل ہیں (2)۔

#### ب- اہل ذمہ:

۳- اہل ذمہ یہود، نصاری وغیرہ میں سے وہ لوگ ہیں جن سے معاہدہ ہوجاتا ہے اور وہ دار الاسلام میں رہتے ہیں، اور ان کو جزیہ دینے، اور اسلام کے دنیوی احکام کی پابندی کی شرط کے ساتھ ان کے کفر پر برقرار رکھا جاتا ہے (3)۔

لہذا اہل ذمہ اور اہل کتاب میں تلازم نہیں، ہوسکتا ہے کہ ایک شخص ذمی ہو، کتابی نہ ہو، یا کتابی ہو، ذمی نہ ہو، مثلاً وہ یہودی، نصرانی جو دار الاسلام میں نہیں رہتے۔

(1) ابن عابدین ۳/۲۶۱، احکام اہل الذمہ ۱/۲، المغنی ۸/۴۹۸ طبع ریاض۔

(2) المغنی ۸/۴۹۶۔

(3) القاموس، کشاف القناع ۳/۱۱۶۔

### اہل کتاب میں باہمی فرق:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اہل کتاب (یہود ونصاری) کا مقابلہ اگر مجوس سے کیا جائے تو مجوسیت ان سے بری ہے، لیکن اگر یہودیت کا مقابلہ نصرانیت سے ہو تو فقہاء ومفسرین کے مختلف نقطہائے نظر ہیں:

پہلا نقطہ نظر: ان دونوں فرقوں میں باہمی کوئی فرق نہیں ہے۔ اکثر فقہاء ومفسرین کے اقوال سے یہی مستفاد ہے، جنہوں نے اس مسئلہ پر بحث کی اور یہود ونصاری پر بلا تمییز بہت سے یکساں فقہی احکام مرتب کئے، مثلاً ان کے درمیان باہمی نکاح جائز ہے جیسا کہ مسلمانوں کے باہمی مسالک کے درمیان، اور ان میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف جائز ہے، اور مسلمانوں کے لئے ان کا ذبیحہ کھانا جائز ہے، اور ان کی عورتوں سے نکاح حلال ہے اور اس جیسے فقہی احکام، اس لئے کہ ان کا مذہب ایک ہے اگرچہ ان کی شریعت الگ الگ ہے، اور اس لئے کہ شرک کے عقیدہ اور محمد ﷺ کی نبوت کے انکار میں دونوں شریک ہیں (2)۔

دوسرا نقطہ نظر: نصرانیت یہودیت سے بری ہے، بعض فقہاء حنفیہ (ان میں ابن نجیم، صاحب درر اور ابن عابدین) نے اسی کو ذکر کیا ہے، اور یہی بعض مفسرین کی رائے ہے، اور اسی فرق کی بنیاد پر انہوں نے یہ تفریع کی: اس سے لازم آئے گا کہ یہودیہ اور نصرانی سے یا نصرانیہ اور یہودی سے پیدا ہونے والا بچہ یہودی کے تابع ہو، نہ کہ نصرانی کے۔

اس کا فائدہ آخرت کے عذاب میں تخفیف ہے، چنانچہ حضرت

(1) الموسوعة ۸/۵۰۵، فتح القدیر ۳/۳۸۷۔

(2) المبسوط ۴/۲۱۰، ۵/۳۲، ۳۸، ۴۳، المغنی ۸/۴۹۶، ۴۹۸، ۵۹۰، الطالبین ۷/۲۳۵، ۲۳۶، الطالب ۳/۲۴۴، المدونة الکبری ۴/۳۰۶۔

میں نصرانی پر مذہب زیادہ سخت ہوگا، اس لئے کہ نصاری کی نزاع الوہیت میں ہے جب کہ یہودیوں کی نزاع نبوت میں ہے۔

اسی طرح دنیا میں، کیونکہ ”بلوغی“ نے ”کتاب الاضحیہ“ میں لکھا ہے: مجوسی اور نصرانی کا کھانا مکروہ ہے، اس لئے کہ مجوسی گلا گھونٹے ہوئے، چوٹ لگنے سے مرے ہوئے اور اونچے سے گر کر مرنے والے جانور کو پکا دیتا ہے، اور نصرانی کے یہاں ذبیحہ نہیں، وہ مسلمان کا ذبیحہ کھاتا ہے یا گلا گھونٹ کر مار دیتا ہے اور کھا جاتا ہے اور یہودی کے کھانے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ وہ یہودی یا مسلمان ہی کا ذبیحہ کھاتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ دنیوی احکام میں بھی نصرانی یہودی سے بدتر ہے (۱)۔

تیسرا نقطہ نظر وہ ہے جو ”الذخیرہ“ میں ”الخلاصہ“ کے حوالہ سے ذکر کیا گیا ہے، اور یہی بعض مفسرین کا قول ہے کہ یہودیوں کا کفر نصاری کے کفر سے سخت ہے اس لئے کہ یہودی ہمارے نبی ﷺ اور حضرت عیسیٰ دونوں کی نبوت کا انکار کرتے ہیں، اور نصاری کا کفر ہلکا ہے، اس لئے کہ وہ ایک ہی نبی کی نبوت کے منکر ہیں، اور اس لئے بھی کہ یہودی مسلمانوں کے سب سے سخت اور کٹر دشمن ہیں، جب کہ نصاری یہود کے مقابلہ میں نرم خو اور مسلمانوں سے زیادہ قریب ہیں (۲)۔

## أہل کتاب کے لئے عقد ذمہ:

۵ - امام یا اس کے نائب کے لئے اہل کتاب کے ساتھ عقد ذمہ طے کرنا جائز ہے اور ان سے کون مراد ہیں اس میں سابقہ اختلاف کا لحاظ رہے گا، دوسرے کافروں کے ساتھ عقد ذمہ کرنے میں اختلاف ہے، اہل کتاب کے ساتھ بالاتفاق عقد ذمہ کرنا جائز ہے، اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: ”قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ“(۱) (اہل کتاب میں سے ان سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔

اور اس عقد کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ اسلام کے احکام کے پابند ہوں گے، احکام کی پابندی سے مراد یہ ہے کہ ان پر جن حقوق کی ادائیگی یا حرام کے ترک کا فیصلہ کیا جائے گا اس کو قبول کریں گے، اور یہ کہ اپنے ہاتھوں سے ذلیل ہوکر جزیہ دیں گے، اس سے مراد اسے تسلیم کرنا اور پابند رہنا ہے، ادائیگی مراد نہیں، اور اسلامی احکام کا ان پر جاری ہونا مراد ہے، اور اس عقد کی وجہ سے ان کے خون اور ان کے مال محفوظ ہوجاتے ہیں، اس لئے کہ عقد ذمہ تحفظ کا فائدہ دینے میں اسلام کے بدل کی طرح ہے (۲)۔

مالکیہ وشافعیہ نے کہا: اگر اہل کتاب عقد ذمہ کی درخواست کریں اور اس میں مسلمانوں کی مصلحت ہو تو واجب ہے کہ امام ان کی درخواست منظور کرے (۳)۔

عقد ذمہ کے احکام، کس طرح عقد ذمہ طے ہوتا ہے، جزیہ کی مقدار کیا ہے، جزیہ کس پر عائد ہوتا ہے، کیسے ساقط ہوتا ہے، اور

(۱) ابن عابدین ۲؍۲۹۵، البحر الرائق ۳؍۲۲۵، ۲۲۶، شرح الدرر ۱؍۲۳۵، التفسیر الکبیر ۳؍۱۷۔

(۲) سابقہ مراجع، فتح القدیر للشوکانی ۲؍۳، ۱۵۰۔

(۱) سورۂ توبہ؍۲۹۔

(۲) الکاسانی ۷؍۱۱۱، المغنی ۸؍۵۰۰، الخرشی ۳؍۱۴۳، ۱۴۴۔

(۳) المہذب ۲؍۲۵۳۔

عقد ذمہ کس چیز سے ٹوٹ جاتا ہے؟ ان احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اہل ذمہ" اور "جزیہ"۔

## اہل کتاب کا ذبیحہ:

۶ - ابن قدامہ نے کہا: اہل کتاب کے ذبیحے کے مباح ہونے پر اہل علم کا اجماع ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ"[1] (اور جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمہارے لئے جائز ہے) یعنی ان کے ذبیحے۔

حضرت ابن عباس نے فرمایا: اہل کتاب کے کھانے سے مراد ان کا ذبیحہ ہے اور یہی مجاہد اور قتادہ کا قول ہے حضرت ابن مسعودؓ سے یہی مفہوم مروی ہے۔

اکثر اہل علم ان کے شکار کو بھی مباح سمجھتے ہیں، یہی قول عطاء، لیث، شافعی اور اصحاب رائے کا ہے اہل کتاب کے شکار کو کسی نے حرام کیا ہے، اس کا ثبوت ہمارے علم میں نہیں۔

مسلمان اور اہل کتاب کے عادل وفاسق میں کوئی فرق نہیں۔

کتابی کے ذبیحہ کی اباحت اور غیر کتابی کے ذبیحہ کی حرمت میں ذمی وحربی میں کوئی فرق نہیں، امام احمد سے اہل حرب کے نصاریٰ کے ذبیحہ کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اور ابن المنذر نے کہا: ہمارے علم میں تمام اہل علم کا اس پر اجماع ہے، ان میں مجاہد، ثوری، شافعی، احمد، اسحاق، ابوثور اور اصحاب رائے ہیں، اور عربی وغیر عربی کتابی میں کوئی فرق نہیں، کیونکہ آیت ان کے بارے میں عام ہے۔

اگر کتابی کے والدین میں سے ایک ایسا ہو جس کا ذبیحہ حلال ہو اور دوسرا ایسا ہو جس کا ذبیحہ حلال نہ ہو تو حنابلہ نے کہا کہ اس کا شکار اور ذبیحہ حلال نہیں، اور امام شافعی نے کہا: اگر باپ غیر کتابی ہو تو حلال نہیں، اور اگر باپ کتابی ہو تو اس میں دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ مباح ہے، یہی امام مالک اور ابوثور کا قول ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ مباح نہیں، کیونکہ اس میں تحریم اور اباحت دونوں کے دواعی موجود ہیں، اس لئے تحریم کا تقاضا غالب ہوگا۔

امام ابوحنیفہ نے کہا: بہر صورت اس کا ذبیحہ حلال ہے اس لئے کہ آیت عام ہے اور اس لئے بھی کہ وہ کتابی ہے، اپنے دین پر برقرار ہے، لہذا اس کا ذبیحہ حلال ہوگا، جیسا کہ اگر اس کے والدین دونوں کتابی ہوتے۔

اگر اس کے والدین بت پرست یا مجوسی ہوں (اور وہ بذات خود کتابی ہو) تو امام شافعی کے مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا ذبیحہ حرام ہو اور امام ابوحنیفہ کے مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ حلال ہو، اس لئے کہ اعتبار ذبح کرنے والے کے دین کا ہے، نہ کہ اس کے والدین کے دین کا، اس کی دلیل یہ ہے کہ جزیہ قبول کرنے کے سلسلے میں اسی کا اعتبار ہے اور اس لئے کہ نص عام ہے اور قیاس بھی یہی ہے[1]۔ رہا کتابی کا اس جانور کو ذبح کرنا جو مسلمان کی ملکیت میں ہو تو اس کی اباحت وحرمت میں فقہاء مالکیہ کے دو قول ہیں، اور ابن عرفہ نے تیسرا قول مکروہ لکھا ہے، اور ان میں راجح قول کراہت کا ہے[2]۔

مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کی اس مسئلہ میں ہمیں صراحت نہیں ملی۔ ان کے علی الاطلاق کتابی کے ذبیحہ کو حلال کہتے ہیں جیسا کہ گزرا، مالکیہ کی طرح انہوں نے تفصیل نہیں کی، ان کی عبارتوں سے ظاہر یہ ہے کہ حلال ہے۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/۵۔

(۱) المغنی ۵۶۸،۵۶۷/۸۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۱۰۲/۲۔

### اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح:

۷- فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے کہ سابقہ آیت: "وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ"[۱] (اور ان کی پاک دامن عورتیں جن کو تم سے قبل کتاب مل چکی ہے) کی وجہ سے مسلمان کا کتابی عورت سے نکاح جائز ہے، امام احمد سے مروی ہے کہ بنو تغلب کے نصاریٰ کی عورتوں سے نکاح حرام ہے، لیکن ان سے صحیح روایت یہ ہے کہ وہ عام اہل کتاب کی طرح ہیں، حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نکاح کا جواز خاص اہل ذمہ کی عورتوں سے ہے نہ کہ اہل حرب کی عورتوں سے، لیکن جمہور کے نزدیک حربی وغیر حربی عورتیں، دونوں برابر ہیں، کوئی فرق نہیں[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "نکاح"۔

### اہل کتاب کے برتنوں کا استعمال:

۸- حنفیہ و مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ اہل کتاب کے برتنوں کا استعمال جائز ہے الا یہ کہ اس کی ناپاکی کا یقین ہو، قرافی مالکی نے صراحت کی ہے کہ اہل کتاب کے بنائے ہوئے تمام کھانے وغیرہ پاک سمجھے جائیں گے۔ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کے یہاں دوسری روایت یہ ہے کہ اہل کتاب کے برتنوں کا استعمال مکروہ ہے، لیکن اگر ان کی طہارت کا یقین ہو تو کراہت نہیں، تفصیلی احکام اصطلاح "آنیہ" کے تحت گذر چکے ہیں[۳]۔

### اہل کتاب کی دیت:

۹- امام مالک و احمد کے یہاں کتابی کی دیت مسلمان کی دیت کی آدھی ہے، اور ان میں سے عورت کی دیت اس کی آدھی ہے، اور شافعیہ کے یہاں کتابی مرد کی دیت مسلمان کی دیت کی تہائی ہے، اور کتابی عورت کی دیت اس کی نصف ہے، اور حنفیہ کے یہاں اس کی دیت مسلمان کی دیت کی طرح ہے[۱]، دیکھئے: اصطلاح "دیت"۔

### اہل کتاب سے جہاد:

۱۰- فرمان باری ہے: "قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ"[۲] (اہل کتاب میں سے ان سے لڑو جو نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ جزیہ دیں رعیت ہوکر اور اپنی پستی کا احساس کرکے)۔

اللہ تعالیٰ نے تمام کفار سے لڑنے کا حکم دیا ہے، کیونکہ وہ کفر پر متفق ہیں، اور خاص طور پر اہل کتاب کا ذکر اس لئے ہے کہ ان کی ذمہ داری بڑی ہے، کیونکہ انہیں آسمانی کتابیں دی گئیں، اور وہ توحید، رسولوں، شرائع اور ملل کا علم رکھتے ہیں، بالخصوص حضور ﷺ، آپ کے دین، اور آپ کی امت کو جانتے ہیں، اس کے باوجود اس کے انکار سے ان کے خلاف حجت پوری ہوگئی اور ان کا جرم بڑھ گیا، اس لئے ان کی حیثیت پر متنبہ کیا، پھر قتال کی ایک حد مقرر کی، اور وہ قتل کے بدلے

---

(۱) سورۂ مائدہ/۵۔
(۲) الجصاص ۱/۳۹۱، ۳۹۶، الشرح الکبیر ۲/۲۶۷، نہایۃ المحتاج ۶/۲۸۲، المغنی ۸/۱۴، القرطبی ۶/۷۹۔
(۳) الموسوعۃ الفقہیہ کویت ۱/۱۵۰۔

(۱) الکاسانی ۷/۲۳۷، الشرح الکبیر ۴/۲۳۸، المہذب ۲/۱۹۷، کشاف القناع ۶/۲۱۔
(۲) سورۂ توبہ/۲۹۔

جزیہ دینا ہے(۱)۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہود ونصاریٰ سے جزیہ لیا جائے گا اگر وہ جنگ سے رکنے کی درخواست کریں، ان کے علاوہ کے بارے میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل اصطلاح "اہل حرب"، "اہل ذمہ" اور "جزیہ" میں دیکھی جائے۔

حنابلہ نے کہا ہے: اہل کتاب سے جنگ کرنا دوسروں سے جنگ کرنے سے افضل ہے، حضرت ابن مبارک رومیوں سے جہاد کرنے کے لئے "مرو" سے آتے تھے، اس کے بارے میں ان سے پوچھا گیا تو انہوں نے کہا: ان لوگوں سے دین کے بارے میں جنگ کی جاتی ہے(۲)۔

روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے ام خلاد سے فرمایا: "إن ابنك له أجر شهيدين، قالت: ولم ذلك يا رسول الله؟ قال: لأنه قتله أهل الكتاب"(۳) (تمہارے بیٹے کے لئے دو شہیدوں کا ثواب ہے، انہوں نے دریافت کیا: یہ کیوں اے اللہ کے رسول؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس لئے کہ اس کو اہل کتاب نے قتل کیا ہے)۔

## جنگ میں اہل کتاب سے مدد لینا:

۱۱ - حنفیہ، حنابلہ کا صحیح مذہب، ابن المنذر کے علاوہ شافعیہ اور مالکیہ میں ابن حبیب کا مذہب اور امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ بوقت ضرورت جنگ میں اہل کتاب سے مدد لینا جائز ہے، اس لئے کہ "أن النبي ﷺ استعان في غزوة حنين سنة ثمان بصفوان بن أمية وهو مشرك"(۲) (حضور ﷺ نے ۸ھ میں غزوہ حنین کے موقع پر صفوان بن امیہ سے مدد لی، حالانکہ وہ مشرک تھے)۔

شافعیہ وحنابلہ نے اس شرط کی صراحت کی ہے کہ امام کو معلوم ہو کہ مسلمانوں کے بارے میں ان کی رائے ٹھیک ہے، اور ان سے خیانت کا خطرہ نہ ہو، اگر خیانت کا اندیشہ ہو تو ان سے مدد لینا جائز نہیں، اس لئے کہ جب ہم غیر معتبر مسلمان مثلاً کسی جنگ پر آمادہ کرنے والوں اور جھوٹی خبریں اڑانے والوں سے مدد لینے سے منع کرتے ہیں تو کافر سے بدرجہ اولیٰ (منع کریں گے)(۳)۔

اسی طرح امام بغوی اور دوسرے حضرات نے ایک اور شرط یہ لگائی ہے کہ مسلمانوں کی کثرت ہو کہ اگر یہ لوگ جن سے مدد لی گئی ہے غداری کرکے دشمن سے جا ملیں تو مسلمانوں کے لئے ان تمام کا مقابلہ کرنا ممکن ہو۔

ماوردی نے شرط لگائی ہے کہ دشمن کے عقیدہ کے مخالف ہوں، مثلاً

(۱) تفسیر القرطبی ۸/۱۰۹، ۱۱۰۔

(۲) المغنی ۸/۳۵۰۔

(۳) حدیث: "إن ابنك..." کی روایت ابوداود نے کتاب الجہاد (۳/۱۳ حدیث نمبر ۲۴۸۸ طبع دعاس) میں کی ہے، اس کی سند میں عبدالخبیر اور فرج بن فضالہ ہیں، منذری کہتے ہیں کہ بخاری نے فرمایا: "عبد الخبير عن أبيه عن جده ثابت بن قيس عن النبي ﷺ" ان سے فرج بن فضالہ نے روایت کی ہے، ان کی حدیث قابل بھروسہ نہیں ہے، فرج کے پاس منکر احادیث ہیں"۔ اور ابوحاتم رازی نے کہا: عبدالخبیر کی حدیث ثابت نہیں، منکر الحدیث ہیں، اور ابن عدی نے کہا: عبدالخبیر معروف نہیں (مختصر سنن أبي داود ۳/۳۵۹ طبع دار المعرفہ)۔

(۱) ابن عابدین ۳/۲۳۵، المبسوط ۱۰/۲۳، فتح القدیر ۵/۲۴۲، ۲۴۳، الحطاب ۳/۳۵۲، روضۃ الطالبین ۱۰/۲۳۹، مغنی المحتاج ۴/۲۲۱، الإنصاف ۴/۱۴۳، المغنی ۸/۴۱۴۔

(۲) حدیث: "استعان في غزوة حنين..." کی روایت ابن ہشام (۴/۸۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۶/۱۸۰) میں کہا: احمد نے اس کو اختصار کے ساتھ روایت کیا ہے اور اس میں ابن اسحاق ہیں، ابویعلیٰ کی روایت میں سماع کی صراحت ہے، امام احمد کی سند کے بقیہ رجال صحیح کے رجال ہیں۔

(۳) روضۃ الطالبین ۱۰/۲۳۹، المغنی ۸/۴۱۴، کشاف القناع ۳/۴۸۔

پیوست رہتی ہے۔

ابن حبیب کے علاوہ مالکیہ اور اہل علم کی ایک جماعت مثلاً ابن المنذر اور جوزجانی کی رائے ہے کہ مشرک سے مدد لینا جائز نہیں، اس لئے کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا: "فارجع فلن أستعين بمشرك"[2] (لوٹ جاؤ، اس لئے کہ میں کسی مشرک سے ہرگز مدد نہیں لوں گا)، ورثہ دینے والے فوجیوں کے علاوہ فوج کی خدمات میں وہ رہ سکتے ہیں[3]، تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "جہاد"۔

### اہل کتاب کو ان کے دین پر چھوڑنا:

۱۲- اگر اہل کتاب دار الاسلام کے ذمی ہوں تو عقود ومعاملات اور ضائع کردہ چیزوں کے تاوان کے بارے میں حقوق العباد کے متعلق ان پر وہی احکام جاری ہوں گے جو مسلمانوں پر جاری ہوتے ہیں، اور عقائد وعبادات سے متعلق چند شرائط کے ساتھ ان کو اپنے دین پر چھوڑ دیا جائے گا، اس کی تفصیل اصطلاح "اہل ذمہ" میں ہے۔

### اہل کتاب اور مشرکین کے درمیان مشترک احکام:

۱۳- اہل کتاب اور مشرکین کچھ احکام میں مشترک ہیں مثلاً:

الف- مشرکین اور اہل کتاب دونوں کو حرم میں داخل ہونے سے روکا جائے گا، اگر مشرک خفیہ طور پر حرم میں داخل ہو جائے اور مر جائے تو اس کی قبر کھود کر اس کی ہڈیوں کو باہر نکالا جائے گا، یہ لوگ نہ حرم میں وطن بنا سکتے ہیں اور نہ ہی وہاں سے گزر سکتے ہیں، اگر ان کا قاصد آئے تو امام "حِل" میں جا کر اس کی بات سنے گا۔

رہا جزیرۂ عرب تو امام مالک وشافعی نے کہا: ان مقامات سے غیر مسلم کو نکالا جائے گا، البتہ عارضی حالت میں یہاں آمد ورفت کرنے سے ان کو نہیں روکا جائے گا اور ان کے ٹھہرنے میں ان کے مدد لگنے کے لئے وقت مقرر کر دیا جائے گا جیسا کہ حضرت عمرؓ نے ان کو حالت وطن کرتے وقت مقرر کیا تھا۔

کون سے علاقے جزیرۂ عرب میں داخل ہیں یا داخل نہیں ہیں؟ اور وہاں کفار کے داخلہ کے احکام کے لئے دیکھئے: اصطلاح "ارض عرب"۔

ب- اہل کتاب اور مشرکین کو تمام مساجد میں داخلہ سے روکا جائے گا، حضرت عمر بن عبد العزیز نے اپنے گورنروں کے پاس یہی فرمان بھیجا تھا، ان کی دلیل یہ آیت ہے: "إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ"[1] (مشرکین تو نرے ناپاک ہیں) اس کی تائید اس فرمان باری سے ہوتی ہے: "فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ"[2] ((وہ) ایسے گھروں میں ہیں جن کے لئے اللہ نے حکم دیا ہے کہ ان کو بلند کیا جائے (اور ان کا احترام کیا جائے))، اور ان میں کفار کا داخلہ ان کے احترام کے خلاف ہے۔

امام شافعی کے یہاں آیت تمام مشرکین کے حق میں عام اور مسجد حرام کے ساتھ خاص ہے، لہذا مسجد حرام کے علاوہ دوسری مساجد میں داخلہ سے ان کو منع نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ کے یہاں مسجد حرام میں مشرکین اور اہل کتاب کے داخلہ کے بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت "السیر الکبیر" میں

---

(۱) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۳۸۔

(۲) حدیث "فارجع فلن أستعين بمشرك" کی روایت مسلم (کتاب الجہاد ۳/ ۱۴۴۹، حدیث نمبر ۱۸۱۷) نے کی ہے۔

(۳) الحطاب ۳/ ۳۵۲، طبع مکتبۃ النجاح، الکبری ۳/ ۳۰۷، فتح القدیر ۵/ ۲۲۲، ۲۲۳، المغنی ۸/ ۴۱۴۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۲۸۔

(۲) سورۂ نور/ ۳۶۔

ممانعت کی، اور دوسری "الجامع الصغیر" میں عدم ممانعت کی ہے۔

حنابلہ کے یہاں بہر حال ان کو حرم سے روکا جائے گا۔

اگر اہل کتاب جزیہ دینے سے انکار کریں تو مشرکین کی طرح ان سے بھی جنگ کی جائے گی، کیونکہ جزیہ دے کر ہی وہ اپنے خون کی حفاظت کر سکتے ہیں۔

جب انہوں نے جزیہ روک دیا تو اپنے خون کو مباح کرنے میں وہ مشرکین کی طرح ہو گئے[1]۔

ث- ایک مشترک حکم یہ بھی ہے کہ دار الاسلام میں کوئی عبادت خانہ نہیں بنائیں گے، اور ان میں سے کسی کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن نہیں کیا جائے گا[2]۔

## مسلمانوں پر اہل کتاب کی ولایت و اختیار:

۱۴- کسی مسلمان پر کسی کافر کو عام یا خاص کوئی ولایت نہیں، لہذا کافر مسلمانوں کا امام، قاضی، اور ان پر گواہ نہیں بن سکتا، کسی مسلمان عورت کے نکاح میں اس کو کوئی ولایت نہیں، اس کے لئے کسی مسلمان کی حضانت کا حق نہیں ہے، اور اس کا ولی یا وصی بھی نہیں ہو سکتا[3]۔

اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: "لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة"[4] (تم میرے دشمن اور اپنے دشمن کو دوست نہ بنا لینا کہ ان سے محبت کا اظہار کرنے لگو)۔

ولایت و اختیار دینا دوستی کے مشابہ ہے، لہذا ان کو اختیار دینا ایک طرح سے ان سے دوستی کرنا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا فیصلہ ہے کہ جو ان سے دوستی کرے وہ ان ہی میں سے ہے، اور اس سے برأت کے بغیر ایمان مکمل نہیں ہوتا، اور ولایت برأت کے منافی ہے، ولایت و برأت کبھی ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں، ولایت ایک اعزاز ہے، لہذا یہ کفر کی اہانت کے ساتھ کبھی بھی جمع نہیں ہو سکتی، ولایت ایک طرح کی مہربانی ہے، لہذا کفر کی دشمنی کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی[1]۔ تفصیلات کے لئے دیکھئے: نکاح، شہادت، اور قضاء کے ابواب، نیز اصطلاح "کفر"۔

## مسلمان عورتوں کے ساتھ اہل کتاب کے نکاح کا باطل ہونا:

۱۵- اس کی دلیل یہ فرمان باری ہے: يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن، الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن"[2] (اے ایمان والو جب تمہارے پاس مسلمان عورتیں ہجرت کرکے آئیں تو ان کا امتحان کر لیا کرو، اللہ ان کے ایمان سے خوب واقف ہے، پس اگر انہیں مسلمان سمجھو تو انہیں کافروں کی طرف مت واپس کرو، وہ عورتیں ان (کافروں) کے لئے نہ حلال ہیں اور نہ وہ (کافر) ان کے لئے حلال ہیں) مفسرین نے "فلا ترجعوهن إلى الكفار" کی تفسیر میں کہا: اللہ تعالیٰ نے کسی مسلمان عورت کو کسی کافر کے لئے حلال نہیں کیا، اور نہ کسی مشرک عورت سے کسی مسلمان کے نکاح کو (حلال کیا)[3]۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۳، القرطبی ۸/۱۰۳، المہذب ۲/۲۵۷، المغنی ۸/۵۳۱۔

(۲) ابن عابدین ۳/۲۷۱۔

(۳) ابن عابدین نیز ابواب قضاء، شہادت اور نکاح، نیز بقیہ مذاہب کی کتابوں کے مذکورہ ابواب۔

(۴) سورۂ ممتحنہ/۱۔

---

(۱) أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/۲۴۲ طبع دار العلم للملایین بیروت۔

(۲) سورۂ ممتحنہ/۱۰۔

(۳) القرطبی ۱۸/۶۳، ۶۴۔

## مسلمان اور کتابی بیویوں کے درمیان عدل:

۱۶- بیویوں کے درمیان اگرچہ ان کے دین الگ الگ ہوں عدل واجب ہے، ابن المنذر نے کہا: ہمارے علم کے مطابق تمام اہل علم کا اتفاق ہے کہ مسلمان اور ذمی بیوی کی باری میں مساوات ہے، اس لئے کہ باری زوجیت کے حقوق میں سے ہے لہذا اس میں مسلمہ اور کتابیہ برابر ہیں، جیسا کہ نفقہ اور رہائش میں ہے، اور یہ حکم تمام فقہاء کے نزدیک ہے(۱)۔

## اہل کتاب کے ساتھ معاملہ کا حکم:

۱۷- اہل کتاب کے ساتھ معاملہ کرنا جائز ہے، نبی ﷺ سے ثابت ہے: "أنه اشترى من يهودي سلعة إلى الميسرة"(۲) (حضور ﷺ نے ایک یہودی سے سامان (ادھار) آسانی پیدا ہونے تک کے لئے خریدا)، نیز آپ ﷺ سے ثابت ہے: "أنه اشترى من يهودي طعاما إلى أجل ورهنه درعه"(۳) (آپ ﷺ نے ایک یہودی سے غلہ ادھار خریدا، اور اس کے پاس اپنی زرہ رہن رکھی)، یہ ان کے ساتھ معاملہ کے جواز کی دلیل ہے، اور

آپ ﷺ سے ثابت ہے: "أنه زارعهم وساقاهم"(۴) (آپ ﷺ نے ان سے مزارعت اور مساقات کی)، اور آپ ﷺ سے ثابت ہے: "أكل من طعامهم" (آپ ﷺ نے ان کا کھانا کھایا)، اس کے علاوہ اور بہت سے واقعات ہیں، البتہ ان کے ساتھ شرکت کے بارے میں کچھ تفصیلات ہیں جو اپنی جگہوں پر ملیں گی(۱)۔

(۱) ابن عابدین ۲/۴۰۰، الشرح الکبیر ۲/۳۳۹، المہذب ۲/۶۸، المغنی ۷/۳۶۔

(۲) حدیث: "اشترى من يهودي سلعة إلى الميسرة ..." کی روایت احمد (الفتح الربانی ۱۵/۱۸۸ طبع دار الشہاب) نے کی ہے البنا الساعاتی نے کہا: اس کو نسائی اور حاکم نے روایت کیا، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی تائید کی۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ اشترى من يهودي طعاما ..." کی روایت بخاری نے کتاب الرہن (الفتح ۵/۱۴۲، حدیث نمبر ۲۵۰۹ طبع السلفیہ) میں اور مسلم نے کتاب المساقاة (۳/۱۲۲۶ طبع الحلبی) میں کی ہے۔

(۴) أحکام أہل الذمہ لابن القیم ۱/۲۶۹، ۲۷۰ طبع دار الملایین۔

(۱) حدیث: "أنه زارعهم وساقاهم ..." کی روایت بخاری نے کتاب الحرث والمزارعة (الفتح ۵/۱۰، حدیث نمبر ۲۳۲۸ طبع السلفیہ) میں کی ہے۔

# اہلِ محلّہ

## تعریف:

۱- لغت میں "اهل محلة" سے مراد وہ لوگ ہیں جو کسی جگہ پر اتریں، اور اس میں اقامت کر کے اس کو آباد کریں، اس کی جمع "اهلون" آتی ہے، اور بسا اوقات "أهالي المحلة" بھی کہا گیا ہے۔

فقہاء کا استعمال اس لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۱)۔

## متعلقہ الفاظ:

### الف- عاقلہ:

۲- عاقلہ: آدمی کا قبیلہ اور خاندان ہے اگر چہ دور رہتا ہو۔

"المصباح" میں ہے: دیت دینے والا "عاقل" ہے، اور جمع "عاقلہ" ہے، دیت کو "عقل" مصدر کے نام پر کہا گیا ہے، اس لئے کہ دیت کے اونٹ مقتول کے ولی کے صحن میں باندھے جاتے تھے، پھر اس کا استعمال اس کثرت سے ہوا کہ دیت پر خواہ وہ اونٹ کی شکل میں ہو یا نقدی روپے کی شکل میں عقل کا اطلاق ہونے لگا (۲)۔

اہل محلہ کے درمیان کبھی آپس میں رشتہ داری ہوتی ہے اور کبھی نہیں بھی ہوتی ہے۔

### ب- قبیلہ:

قبیلہ: "قبیل" سے ماخوذ ہے، جس کا اطلاق جماعت یعنی مختلف

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب المحیط مادہ "حلل"، "حلل"، الجوہری ۲/ ۳۳۱۔
(۲) المصباح المنیر مادہ "عقل"، نیل الاوطار ۷/ ۸۶۔

قوم کے تین یا اس سے زائد افراد پر ہوتا ہے، لغت میں "قبیلہ" سے مراد ایک باپ کی اولاد ہے (۱)، اور اہل محلہ کبھی کبھی ایک باپ کی اولاد نہیں ہوتے ہیں۔

### ج- اہلِ خطہ:

خطہ سے مراد وہ علاقہ ہے جس کی تعیین وتحدید امام کی طرف سے لوگوں کی رہائش کے لئے کر دی جائے (۲)۔

### د- اہلِ سکہ (گلی):

سکہ وشارع (گلی وسڑک): گھروں کے درمیان وہ خالی جگہ ہے جس پر سے پیدل چلنے والے اور چوپائے وغیرہ گذرتے ہیں۔

## اہل محلہ کے احکام:

۳- اہل محلہ کے کچھ احکام ہیں جو محلہ کی نسبت کے اعتبار سے الگ الگ ہوتے ہیں۔

چنانچہ محلہ کا امام دوسرے سے افضل ہے اگر اس کی امامت صحیح ہو، گو کہ دوسرے لوگ قراءت اور علم میں اس سے افضل ہوں، یہ جمہور علماء کے یہاں ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ ایک زمین میں گئے جہاں ایک مسجد تھی، اس کا ایک آزاد کردہ غلام نماز پڑھاتا تھا، تو حضرت ابن عمر لوگوں کے ساتھ نماز کے لئے گئے تو لوگوں نے ان سے درخواست کی کہ امامت کریں تو انہوں نے انکار کیا اور فرمایا: مسجد والا زیادہ حق دار ہے (۳)۔

(۱) لسان العرب المحیط، الزاہر فی الفاظ الشافعی ص ۳۲۳، المصباح المنیر۔
(۲) المغنی ۸/ ۱۵۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۷۲، ۳۷۵ طبع بولاق، الحطاب ۲/ ۱۰۴ طبع

مسجد میں محلہ والوں کی دوسرے تمام مصلیوں کی طرف سے کافی ہے، اگر وہ اس کو سنتے ہوں، یہ جمہور فقہاء کے یہاں ہے، اور یہی امام شافعی کا قدیم مذہب ہے[1]۔

امام شافعی کا جدید مذہب یہ ہے کہ نماز پڑھنے والے کے لئے اذان دینا مستحب ہے اگرچہ وہ اہل محلہ کی اذان کو سنے[2]۔

اگر محلہ میں مقتول پایا جائے اور قاتل معلوم نہ ہو (اور کوئی علامت ہو) تو قسامت اور دیت میں اہل محلہ کی شرکت کے مسئلہ میں جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مدعی خود پچاس قسمیں کھائے گا کہ تمام محلہ والے یا بعض نے اس کو قتل کیا ہے، اور اس کے پاس گواہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "**أتحلفون خمسين يمينا منكم**"[3] (کیا تم اپنی طرف سے پچاس قسمیں کھاؤ گے؟) اگر وہ لوگ قسم نہ کھائیں تو مدعا علیہم (اہل محلہ) سے پچاس قسمیں لی جائیں گی، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن سہل کے واقعہ میں حضور ﷺ نے فرمایا: "**أتحلفون خمسين يمينا فتستحقون صاحبكم؟ قالوا: وكيف نحلف ولم نشهد، قال فتبرئكم يهود بخمسين يمينا، قالوا: وكيف نقبل أيمان قوم كفار؟ قال فعقله رسول الله ﷺ من عنده**"[1] (کیا تم پچاس قسمیں کھاؤ گے، اور اپنے ساتھی کی دیت کے حق دار ہو گے، انہوں نے کہا کہ ہم کیسے قسم کھائیں گے جب کہ ہم وہاں موجود نہیں تھے، آپ ﷺ نے فرمایا: تو کیا یہود پچاس قسمیں کھائیں گے اور تم کو قسموں سے بری کر دیں گے (اور تمہارے لئے قسم کھانے کا موقع ہی نہیں چھوڑیں گے)؟ تو انہوں نے کہا: ہم کافر کی قسم کیسے قبول کریں گے، راوی کہتے ہیں کہ پھر رسول اللہ ﷺ نے اپنے پاس سے اس کی دیت دی)۔

حنفیہ کی رائے ہے کہ جس محلہ میں مقتول ملا ہے، اس محلہ کے لوگ دونوں قسم میں شریک ہوں گے یعنی دیت دیں گے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن سہل کی حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "**تبرئكم يهود بخمسين ...**"[2] (یہود پچاس قسمیں کھائیں گے اور تم کو قسموں سے بری کر دیں گے ...)۔

زہری نے حضرت سعید بن المسیب کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ قسامت دور جاہلیت کا ایک حکم ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے انصار کے ایک مقتول کے بارے میں برقرار رکھا جو ایک یہودی محلہ میں پایا گیا تھا، رسول اللہ ﷺ نے "دیت" اور "قسامت" دونوں یہودیوں کے ذمہ لازم کی[3]، دیکھئے: اصطلاح "قسامت" اور "دیت"۔

---

= المحتاج، حاشیۃ الشروانی وابن القاسم ۴۷۹/۱، المغنی ۴۰۵/۱ طبع ریاض، کشاف القناع ۲۳۷/۱ طبع ریاض۔

حضرت ابن عمر کا اثر: "إني أرضى له عندها مسجد...." کی روایت بیہقی (۱۲۶/۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

(۲) البدائع ۱/ ۱۵۳ طبع شرکۃ المطبوعات، جواہر الاکلیل ۳۷/۱ طبع دار المعرفۃ، نہایۃ المحتاج ۳۸۹/۱ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۴۱۸/۱ طبع ریاض۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۳۸۹/۷۔

(۴) حدیث: "أتحلفون خمسين يمينا منكم..." کی روایت نسائی ۸/ ۷ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور اصل حدیث صحیح مسلم (۱۲۹۱/۳ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۳۲۱ طبع دار المعارف، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۳۱ طبع مصطفی الحلبی، المغنی ۸/ ۵۰۷ طبع الریاض۔

حدیث: "أتحلفون خمسين يمينا فتستحقون صاحبكم..." کی روایت مسلم (۱۲۹۱/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "تبرئكم يهود..." مذکورہ حدیث کا ایک ٹکڑا ہے۔

(۳) المبسوط ۱۰۶/۲۶ طبع دار المعرفۃ، الاختیار ۵/ ۵۳۔

حدیث: "إلزام الرسول ﷺ اليهود الدية والقسامة" کو اس سند سے عبد الرزاق نے المصنف (۲۷/۱۰ طبع المجلس العلمی) میں روایت کیا ہے اور مسلم (۱۲۹۵/۳ طبع الحلبی) کی روایت سے اس کو تقویت ملتی ہے۔

# اہلِ نسب

## تعریف:

۱- "اہل" کا معنی ہے: گھر والے، اس کی اصل یہ ہے کہ رشتہ دار ہوں، اور کبھی متبعین پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

"اهل رجل": انسان کے مخصوص ترین لوگ، اور کہا جاتا ہے:

"أهلُ الرجل": یعنی اس کے خاندان والے اور رشتہ دار۔

"اهل مذهب": مذہب کو ماننے والے۔

نسب کا معنی: قرابت اور رشتہ داری ہے، یعنی والدین میں سے کسی ایک کی طرف سے شرکت، اور ایک قول ہے کہ وہ آباء کے بارے میں خاص ہے، یعنی صرف باپ کی طرف سے شرکت کو نسب کہتے ہیں (۱)۔

لہذا لغوی اعتبار سے اہل نسب: والدین کی طرف سے رشتہ دار ہیں، اور ایک قول ہے کہ صرف باپ کی طرف سے۔

فقہاء کے یہاں صرف باپ کی طرف سے نسب کا اعتبار ہے (۲)۔

## اجمالی حکم:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ صرف باپ کی طرف سے نسب کا اعتبار ہے، اس لئے ان کے یہاں حکم نہیں بدلتا، البتہ "اہل نسب" کے لفظ سے تعبیر صرف حنفیہ کے یہاں ملتی ہے، انہوں نے کہا: جس نے اپنے اہل نسب کے لئے وصیت کی تو وصیت ان لوگوں کے لئے ہوگی جو باپ کی طرف سے اس سے منسوب ہیں، اس لئے کہ نسب کا تعلق باپ سے ہوتا ہے (۱)۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں اگر وہ کہے: ان لوگوں پر وقف کیا جو میری نسبت میری طرف کرتے ہیں، یا کہا: میں نے اپنی اولاد پر وقف کیا جو میری طرف منسوب ہیں، تو یہ وقف ان لوگوں پر ہوگا جو باپ کے واسطے سے اس کی طرف منسوب ہیں، اور بیٹیوں کی اولاد اس میں داخل نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ اس کی طرف نہیں بلکہ اپنے باپ کی طرف منسوب ہیں (۲)، کیونکہ فرمان باری ہے: "اُدْعُوْهُمْ لآبَائِهِمْ" (۳) (انہیں ان کے باپوں کی طرف منسوب کرو)۔

شافعیہ لکھتے ہیں: اگر وقف کرنے والی عورت ہو تو اس کی بیٹیوں کی اولاد وقف میں داخل ہوگی، اس لئے کہ عورت کے حق میں انتساب کا ذکر بیان واقعہ کے لئے ہے، قید احترازی نہیں، لہذا اس کے حق میں لغوی نسبت کا اعتبار ہوگا، شرعی نسبت کا نہیں، اور فقہاء کا کلام مرد کے وقف پر محمول ہوگا (۴)۔

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ کے یہاں حکم بقیہ مذاہب کی طرح ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اولاد کا نسب باپ سے ہوتا ہے، ماں سے نہیں (۵)۔

انہوں نے اپنی کتابوں میں اس جیسی تعبیر کی صراحت نہیں کی

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر، المفردات للراغب۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۵۰ طبع الجمالیہ، شرح الجلیل ۴/ ۲۷ طبع النجاح لیبیا، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۷۹، المغنی ۵/ ۶۱۷ طبع الریاض۔

(۱) الاختیار ۵/ ۸۷ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۵/ ۴۵۳ طبع سوم۔

(۲) المغنی ۵/ ۶۱۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۷۹۔

(۳) سورۂ احزاب ۵۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۷۹۔

(۵) شرح الجلیل ۴/ ۲۷۔

جو بقیہ فقہاء کے یہاں ملتی ہے، البتہ "الزرقانی" میں آیا ہے: جس نے کہا: میری اولاد اور ان کے انساب پر وقف ہے تو اس کے وقف میں بیٹیوں کی اولاد کے داخل ہونے کے بارے میں مذہب میں دو اقوال ہیں: ایک قول ہے کہ داخل نہیں، الا یہ کہ واقف کے الفاظ کے ساتھ ان کو خاص کیا جائے، دوسرا قول یہ ہے کہ وہ داخل ہوں گے (۱)۔

بحث کے مقامات:

۴- حنفیہ کے یہاں اہل نسب کا ذکر وصیت کے باب میں ہے، اور اس کے مشابہ کا ذکر فقہاء کے یہاں ابواب "وصیت" اور "وقف" میں ہے، دیکھئے: "وصیت" اور "وقف"۔

(۱) الزرقانی ۷/ ۱۶۲ طبع بولاق۔

# إہلال

تعریف:

۱- "اہلال" کا اصل معنی: چاند دیکھنے کے وقت آواز بلند کرنا ہے، پھر اس کا استعمال اس کثرت سے ہونے لگا کہ آواز بلند کرنے والے کو "مہل" اور "مستہل" کہا گیا (۱)۔ اور اس کے معانی چاند دیکھنا، چاند نکلنا، اور بلند آواز سے لبیک کہنا ہیں (۲)۔

فقہاء اس کو مذکورہ معانی، اور ذبح کے وقت کوئی محترم نام لینے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

استہلال سے اس کا تعلق:

۲- اکثر استہلال، اہلال یعنی آواز بلند کرنے کے معنی میں آتا ہے، البتہ بعض فقہاء نے "استہلال صبی" کا اطلاق اس چیز پر کیا ہے جس سے نومولود بچہ کی زندگی کا پتہ چلے، خواہ ولادت کے بعد چیخنا ہو یا کسی عضو میں حرکت ہونا ہو (۳)۔

اجمالی حکم:

۳- تیسویں شعبان کی رات کو رمضان کا چاند دیکھنے کا اہتمام کرنا

(۱) المصباح مادۂ "ہلل"، النظم المستعذب بہامش المہذب ۱/ ۲۰۸ شائع کردہ دار المعرفہ، الفتوحات الربانیہ شرح الاذکار النوویہ ۴/ ۳۳۰۔
(۲) ترتیب القاموس، المصباح مادۂ "ہلل"۔
(۳) المبسوط ۶/ ۱۴۳، ابن عابدین ۵/ ۴۷۷، البحر الرائق ۲/ ۲۰۲ طبع العلمیہ۔

فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے، بعض کہتے ہیں کہ انتیسویں شعبان کی رات کو چاند دیکھنے کی کوشش کرنا اور اس کی تلاش کرنا لوگوں کے لئے مستحب ہے، تاکہ روزے میں احتیاط کرسکیں اور اختلاف سے بچ سکیں، اور مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "احصوا هلال شعبان لرمضان"[1] (رمضان کے لئے شعبان کے چاند کو شمار کرو)۔

بعض فقہاء کہتے ہیں کہ رمضان کے چاند کی تلاش فرض کفایہ ہے، اس لئے کہ وہ فرض کا ذریعہ ہے[2]۔ رمضان کے علاوہ دوسرے مہینوں کا چاند دو مردوں کی گواہی کے بغیر ثابت نہیں ہوتا، یہی تمام علماء کا قول ہے، البتہ ابو ثور سے منقول ہے کہ وہ رمضان کے چاند کی طرح شوال کے چاند میں بھی ایک عادل کی گواہی قبول کرتے ہیں۔

رہا رمضان کا چاند تو اس میں اختلاف ہے، بعض فقہاء دو عادل کی گواہی کی شرط لگاتے ہیں، جب کہ بعض فقہاء ایک ہی کو کافی سمجھتے ہیں[3]۔

اکثر فقہاء کے نزدیک جو شخص تنہا رمضان کا چاند دیکھے اس پر روزہ لازم ہے، اور اگر اس میں جماع کرلے تو کفارہ واجب ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته"[4] (چاند دیکھ کر روزہ رکھو، اور اس کو دیکھ کر افطار کرو)۔ امام ابو حنیفہ نے کہا: اس پر روزہ تو لازم ہے لیکن اس میں جماع کرے تو کفارہ واجب نہیں، اور حضرت عطاء، حسن، ابن سیرین، ابو ثور، اور اسحاق بن راہویہ نے کہا: اس پر روزہ لازم نہیں۔

اسی طرح جو شوال کا چاند تنہا دیکھے اس پر افطار لازم ہے، مذکورہ حدیث کی وجہ سے اکثر فقہاء کے یہاں یہی ہے، امام مالک، لیث اور احمد نے کہا: اس دن اس کے لئے کھانا جائز نہیں[1]۔

دن میں چاند نظر آئے تو بعض فقہاء اس کو اگلی رات کا مانتے ہیں، اور بعض فقہاء کے یہاں فرق ہے، اگر زوال سے پہلے نظر آئے تو گذشتہ رات کا، اور زوال کے بعد نظر آئے تو اگلی رات کا ہوگا[2]۔

کسی شہر میں چاند نظر آئے تو شہر والوں پر روزہ واجب ہوتا ہے، اور دوسرے شہر والوں پر (جہاں چاند نظر نہیں آیا) روزہ واجب ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، اور اس سلسلہ میں ان کے یہاں تفصیلات ہیں جن کی جگہ اصطلاح "صوم" ہے[3]۔

۴- "**إهلال بالنسك**" جو احرام باندھنے کے معنی میں ہے وہ یا تو حج کا ہوگا یا عمرہ کا یا دونوں کا، فقہاء اس کے تفصیلی احکام "کتاب الحج" میں تمتع، قران، اور افراد کی بحث میں، اور میقات سے حج یا عمرہ یا دونوں کا احرام باندھنے کے بیان میں ذکر کرتے ہیں۔

اسی طرح "إہلال" تلبیہ اور بلند آواز سے لبیک کہنے کے معنی میں آتا ہے[4]، دیکھئے: اصطلاح "احرام" (ج ۲ ص ۲۰۳)۔

۵- "**إهلال بالذبح**" اللہ کے نام سے ہونا ضروری ہے، اگر

---

(۱) حدیث: "أحصوا هلال شعبان لرمضان..." کی روایت ترمذی (۳/ ۶۲ طبع حلبی) اور حاکم (۱/ ۴۲۵ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی تائید کی ہے، دیکھئے: المغنی ۳/ ۸۷۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۵۳۔

(۳) المجموع ۶/ ۲۸۰، ۲۸۱۔

(۴) حدیث: "صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۱۱۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہ سے کی ہے۔

(۱) المجموع ۶/ ۲۸۰۔

(۲) المجموع ۶/ ۲۷۲، ۲۷۳۔

(۳) المجموع ۶/ ۲۷۳۔

(۴) الحطاب ۳/ ۲۰، ۲۳، المہذب ۱/ ۲۰۸ شائع کردہ دار المعرفہ، ابن عابدین ۲/ ۱۹۱۔

غیر اللہ کے لئے ہو، اس طور پر کہ ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام لیا گیا، مثلاً کہا: "مسیح یا عذراء (حضرت مریمؑ) کے نام سے" تو ذبیحہ کا کھانا حلال نہیں (۱)۔

یہ کلی جملہ ہے، ورنہ اس مسئلہ کی تفصیلات ہیں جن کو فقہاء "صید" "ذبائح" اور "اضحیہ" میں ذکر کرتے ہیں، اس مسئلہ پر ابن نجیم کا ایک مستقل رسالہ ہے (۲)۔

## بحث کے مقامات:

۶- سابقہ مقامات کے علاوہ فقہاء نومولود بچے کے "استہلال" پر نومولود کی نماز جنازہ، نام رکھنے، وراثت اور نومولود پر جنایت کی بحث میں کلام کرتے ہیں، یہ ساری تفصیلات "استہلال" کی بحث میں مذکور ہیں۔

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۵۸۰ طبع دار المعارف، الروضہ ۳/ ۲۰۵ طبع المکتب الاسلامی۔
(۲) رسائل ابن نجیم رص ۲۱۲ طبع مکتبۃ الہلال۔

# اَہلیت

## تعریف:

۱- "اہلیت" لفظ "اہل" سے بنا ہوا مصدر ہے، اس کا لغوی معنی (جیسا کہ اصول بزدوی میں ہے) صلاحیت ہے (۱)۔

اصطلاح میں اَہلیت کی تعریف اس کی دونوں قسموں: اہلیت وجوب اور اَہلیت ادا سے واضح ہوتی ہے۔

اَہلیت وجوب: انسان کا اس لائق ہونا ہے کہ اس کے جائز حقوق دوسرے پر اور دوسرے کے جائز حقوق اس پر واجب ہوسکیں۔

اَہلیت ادا: انسان کا اس لائق ہونا ہے کہ اس کی طرف سے صادر ہونے والا عمل شرعاً معتبر ہو (۲)۔

## متعلقہ الفاظ:

### الف- تکلیف:

۲- تکلیف کا لغوی معنی: صعوبت، مشقت والی چیز کو لازم کرنا ہے (۳)۔

اصطلاحی تعریف بھی یہی ہے، چنانچہ علماء نے کہا: تکلیف مشقت طلب

(۱) کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴/ ۲۳۲، القاموس المحیط، لسان العرب، المصباح مادہ "اہل"۔
(۲) التوضیح علی التنقیح ۲/ ۱۶۱ طبع صبیح، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۶۴ طبع بولاق، کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴/ ۲۳۷ طبع دار الکتاب العربی، فواتح الرحموت ۱/ ۱۵۶ طبع دار صادر۔
(۳) المصباح مادہ "کلف"۔

پر کوئی ایسا فعل یا ترک فعل لازم کرتا ہے جس میں صعوبت ومشقت ہو۔

لہذا اہلیت مکلف کی صفت ہے۔

## ب- ذمہ:

۳- ذمہ کا لغوی معنی: معاہدہ، ضمانت اور امان ہے (۱)۔

اصطلاح میں: ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے انسان پابند بنانے اور پابند ہونے کا اہل ہو جاتا ہے (۲)۔

لہذا "اہلیت" اور "ذمہ" میں فرق یہ ہے کہ "اہلیت"، "ذمہ" کے وجود کا اثر ہے۔

## اہلیت کا محل:

۴- مذکورہ بالا مفہوم کے اعتبار سے اہلیت کا محل انسان ہے، زندگی کے ان مراحل کے اعتبار سے جن سے وہ گزرتا ہے، وہ ابتداء رحم مادر میں "جنین" ہوتا ہے تو اس کے لئے اہلیت کے وہ احکام ثابت ہوتے ہیں جو جنین کے ساتھ خاص ہیں، ولادت کے بعد سن تمیز تک وہ طفل ہوتا ہے، تو اس کے لئے اہلیت کے وہ احکام ثابت ہوتے ہیں جو بچے کے ساتھ خاص ہیں، تمیز کے بعد اس کے لئے اہلیت کے وہ احکام ثابت ہوتے ہیں جو ممیز کے ساتھ خاص ہیں، یہاں تک کہ وہ سن بلوغ کو پہنچ جائے تو اس کے لئے مکمل اہلیت کے احکام ثابت ہوتے ہیں بشرطیکہ کوئی مانع نہ ہو، مثلاً کوئی ایسی چیز پیش آجائے جو اس کے لئے "اہلیت کاملہ" کے ثبوت سے مانع ہو، اس کی وضاحت اہلیت کی اقسام اور اس کے عوارض کے بیان میں آرہی ہے۔

## اہلیت کی انواع واقسام:

۵- اہلیت کی دو قسمیں ہیں: اہلیت وجوب، اہلیت اداء۔

اہلیت وجوب کبھی کامل ہوتی ہے اور کبھی ناقص۔

اسی طرح اہلیت اداء بھی، اس کی وضاحت ذیل میں کی جارہی ہے:

## اول: اہلیت وجوب:

۶- گذر چکا ہے کہ اہلیت وجوب کا معنی: انسان کا اس لائق ہونا ہے کہ اس کے جائز حقوق دوسرے پر اور دوسرے کے جائز حقوق اس پر ایک ساتھ واجب ہوں، یا صرف اس کے حقوق واجب ہوں، یا صرف اس پر حقوق واجب ہوں (۱)۔

احکام کی اقسام کے اعتبار سے اہلیت وجوب کی فروعات بھی متعدد ہیں، چنانچہ بچہ بعض احکام کا اہل ہے، بعض احکام کا بالکلیہ اہل نہیں، اور بعض احکام کا ولی کے واسطے سے اہل ہے، لہذا الگ الگ احکام کے اعتبار سے اس اہلیت کی تقسیم ہے، اور اس کی اصل ومرجع ایک ہے، یعنی "حکم کے قابل ہونا"، لہذا جو شخص کسی اعتبار سے وجوب کے حکم کا اہل ہو، وجوب کا بھی اہل ہوگا، ورنہ نہیں (۲)۔

اس اہلیت وجوب کی بنیاد ذمہ پر ہے، یعنی صلاحیت والے ذمہ کے وجود کے بعد ہی اس اہلیت کا ثبوت ہوگا، کیونکہ ذمہ ہی وجوب کا محل ہے، اسی وجہ سے اس کی طرف منسوب ہوتا ہے اور دوسرے کی طرف کبھی بھی منسوب نہیں ہوتا، اور اسی وجہ سے خاص طور پر انسان کے ساتھ وجوب ہے، دوسرے حیوانات کے ساتھ (جن کے پاس

---

(۱) المصباح المنیر مادہ "ذمم"۔

(۲) کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴/ ۲۳۸، ۲۳۹ طبع دار الکتاب العربی، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۸۵ طبع الحلبی۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۱ طبع صبیح، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۶۳ طبع الامیریہ، کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴/ ۲۳۷ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) اصول البزدوی مع شرحہ ۴/ ۲۳۷ طبع دار الکتاب العربی۔

ذمہ نہیں ) وجوب نہیں ہے۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ ذمہ انسان کے لئے پیدائش کے وقت سے ثابت ہوتا ہے، یہاں تک کہ اس لائق ہوتا ہے کہ اس کا حق دوسرے پر اور دوسرے کا حق اس پر واجب ہو۔

چنانچہ ولی اس کی شادی کردے تو اس کے لئے ملکیت نکاح ثابت ہوجاتی ہے، اور ولی کے نکاح کردینے سے اس پر مہر واجب ہوتا ہے[1]۔

### اہلیت وجوب کی انواع:

۷- اہلیت وجوب کی دو قسمیں ہیں:

الف- وجوب کی ناقص اہلیت: اس کی مثال رحم مادر میں جنین ہے، اس اعتبار سے کہ ماں سے الگ اس کی ذات اور مستقل زندگی ہے، اس لئے ایک اعتبار سے جیسا کہ آگے آئے گا وہ اس قابل ہے کہ اس کے لئے حقوق واجب و ثابت ہوں اور خود اس پر دوسرے کا حق ثابت نہ ہو، اس لئے کہ رحم مادر میں رہتے ہوئے اس کا "ذمہ" کامل نہیں۔

ب- وجوب کی کامل اہلیت: یہ اہلیت انسان کے لئے ولادت کے بعد ثابت ہوتی ہے، اس کے لئے وجوب کی کامل اہلیت اس لئے ثابت ہوتی ہے کہ اس اعتبار سے اس کا "ذمہ" مکمل ہوگیا ہے، لہذا اب وہ اس قابل ہوگیا کہ اس کا حق دوسرے پر اور دوسرے کا حق اس پر واجب ہو[2]۔

### دوم: اہلیت اداء:

۸- اہلیت اداء کی تعریف گزر چکی ہے کہ وہ انسان کا اس لائق ہونا ہے کہ اس کی طرف سے صادر ہونے والا عمل شرعاً معتبر ہو۔

یہ اہلیت اداء انسان میں اس وقت پائی جاتی ہے جب وہ سن تمیز کو پہنچ جائے، کیونکہ اب وہ خطاب کو کو اجمالی طور پر ہی سمجھ سکتا ہے، اور بعض ذمہ داریاں پوری کرسکتا ہے، لہذا اس کے لئے ناقص اہلیت اداء ثابت ہوگی، اور جب تک جسمانی اور عقلی طور پر اس کی نشوونما مکمل نہیں ہوتی ہے یہی اہلیت اس کے لئے مناسب ہے، اور جب عاقل و بالغ ہونے کے ساتھ اس کی نشوونما مکمل ہوجائے گی تو کامل اہلیت اداء اس کے لئے ثابت ہوگی، اور اس وقت وہ شخص ادائیگی کا اہل ہوگا، برخلاف غیر ممیز کے، اس لئے کہ اس کے لئے یہ اہلیت ثابت نہیں، کیونکہ اس میں دونوں قدرتیں (فہم خطاب اور قیام ذمہ داری) موجود نہیں ہیں۔

### اہلیت اداء کی انواع:

۹- اہلیت اداء کی دو قسمیں ہیں:

الف- ناقص اہلیت اداء: وہ اہلیت جو ناقص قدرت کے ساتھ ثابت ہو۔

ب- کامل اہلیت اداء: وہ اہلیت جو کامل قدرت کے ساتھ ثابت ہو[2]۔

یہاں قدرت سے مراد جسم یا عقل یا یک ساتھ دونوں کی قدرت ہے، اس لئے کہ "اداء" جیسا کہ بزدوی نے کہا، دو قدرتوں سے متعلق ہے: خطاب کے سمجھنے کی قدرت، اور یہ عقل کے ذریعہ ہوتی، اور اس پر عمل کی قدرت، اور یہ بدن کے ذریعہ ہوتی، ابتدائی حالات میں انسان کے اندر یہ دونوں قدرتیں موجود نہیں ہوتی ہیں، البتہ اس میں

---

(۱) کشف الاسرار ۴/ ۲۳۷، ۲۳۸ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) التقریر والتحبیر ۲/ ۱۶۵ طبع الامیریہ، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۴۳ طبع صبیح، اصول السرخسی ۲/ ۳۳۳ طبع دار الکتاب العربی۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۱ طبع صبیح، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۶۴ طبع الامیریہ، کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴/ ۲۳۷ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۳ طبع صبیح۔

یہ استعداد و صلاحیت ہے کہ اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے رفتہ رفتہ دونوں قدرتیں اس میں پائی جائیں یہاں تک کہ ان میں سے ہر قدرت درجہ کمال پر پہنچ جائے، درجہ کمال تک پہنچنے سے پہلے دونوں میں سے ہر ایک قدرت ناقص و قاصر ہے جیسا کہ بلوغ سے قبل ممیز بچے کی حالت ہے، اور کبھی ان میں سے صرف ایک ناقص ہوتی ہے مثلاً معتوہ (کم عقل) بلوغ کے بعد، اس لئے کہ وہ بچے کی طرح اس کی عقل میں کمی ہے اگرچہ اس کا بدن قوی ہے اور اسی لئے احکام میں یہ بچے کے ساتھ لاحق ہے۔

لہٰذا اہلیت کاملہ دونوں قدرتوں کے کمال کے اعلیٰ درجہ پر پہنچ جانے کا نام ہے، اور شریعت کی زبان میں "اعتدال" سے یہی مراد ہے، اور ناقص اہلیت یہ ہے کہ دونوں قدرتیں یا کوئی ایک درجہ کمال کو نہ پہنچے۔

پھر شریعت نے اہلیت ناقصہ پر ادائیگی کی صحت اور اہلیت کاملہ پر ادائیگی کے وجوب اور خطاب کے متوجہ ہونے کی بنیاد رکھی ہے، اس لئے کہ ابتدائی حالات میں انسان کو ادائیگی کا پابند بنانا جائز نہیں، کیونکہ اس کے پاس قدرت ہی نہیں، اور قدرت سے باہر کی چیز کا لازم کرنا نہ عقلاً صحیح ہے نہ شرعاً، اور اصل عقل اور اصل قدرت بدن کے پائے جانے کے بعد جب تک اس کی تکمیل نہ ہو، ادائیگی کو لازم کرنے میں حرج اور تنگی ہے، اس لئے کہ ادنیٰ عقل کے ذریعہ فہم میں دشواری ہوگی اور معمولی قدرت بدن کے ذریعہ ادائیگی شاق ہوگی، اور حرج اور تنگی بھی مستبعد ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "وما جعل عليكم في الدين من حرج"(1) (اور اس نے تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں کی)۔

اس لئے شرعاً وہ مخاطب نہیں، ابتداءً تو اس لئے کہ حکمت کا تقاضا بھی ہے، اور عقل و قدرت کے ابتدائی مرحلہ میں اس لئے مخاطب نہیں کہ یہ بھی اللہ کی رحمت کا تقاضا ہے یہاں تک کہ جب اس کی عقل اور جسمانی قدرت میں اعتدال آجائے تو اس کے لئے خطاب کو سمجھنا اور اس کے تقاضے پر عمل کرنا آسان ہوگا۔

پھر انسانوں میں اعتدال پیدا ہونے کا وقت اس قدر مختلف ہے کہ اس کا علم دشوار ہے، تجربے اور بڑی مشقت کے بعد ہی اس کو معلوم کرنا ممکن ہے، اسی لئے شریعت نے بلوغ کو جو عموماً عقل میں اعتدال پیدا ہونے کا وقت ہے حقیقۃً عقلی اعتدال کے قائم مقام کردیا ہے تاکہ بندوں کے لئے سہولت ہو، اس حد پر پہنچنے سے پہلے مکمل ہونے کا خیال اور اس حد پر پہنچنے کے بعد ناقص رہنے کا وہم دونوں میں سے کسی کا اعتبار نہیں، کیونکہ جب ظاہری سبب کو باطنی علت معنی کے قائم مقام کردیا تو وجود و عدم میں حکم کا دارومدار اسی پر ہوگا، ان امور کی تائید فرمان نبوی سے ہوتی ہے: "رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يحتلم، والمجنون حتى يفيق، والنائم حتى يستيقظ"(1) (تین اشخاص مرفوع القلم ہیں: بچہ یہاں تک کہ بالغ ہوجائے، پاگل یہاں تک کہ اسے سمجھ آجائے، اور سونے والا یہاں تک کہ بیدار ہوجائے)، اور قلم سے مراد حساب (مواخذہ) ہے، اور حساب اس وقت ہوتا ہے جب ادائیگی لازم ہو، اس سے معلوم ہوا کہ اس کا ثبوت کامل اہلیت کے بغیر نہیں، اور وہ عقل

---

(1) سورۂ حج / ۷۸۔

(1) حدیث "رفع القلم عن ثلاث..." کو اس معنی میں احمد بن حنبل، ابوداؤد اور حاکم نے نقل کیا ہے اور مناوی نے کہا: حافظ ابن حجر نے قریب قریب الفاظ کے ساتھ متعدد طرق سے اس کو نقل کیا ہے پھر کہا: ان طرق میں سے بعض کو بعض سے تقویت ملتی ہے، اور جامع الاصول کے محقق عبد القادر ارناؤوط نے کہا: اس کی سند حسن ہے اور یہ اپنے طرق کے ساتھ صحیح حدیث ہے (فیض القدیر ۴/ ۳۵، سنن ابی داؤد ۴/ ۵۵۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع عزت عبید دعاس، المستدرک ۲/ ۵۹، جامع الاصول تحقیق عبد القادر ارناؤوط ۳/ ۵۰۶، ۵۰۷)۔

کے ساتھ بلوغ کی حالت میں اختلال کا پیدا ہونا ہے [1]۔

## تصرفات میں اہلیت کا اثر:

۱۰- اہلیت کے تحت آنے والے تصرفات کے احکام، خواہ ان کا تعلق حقوق اللہ سے ہو یا حقوق العباد سے، متعدد اور الگ الگ ہوتے ہیں، اس لئے کہ اہلیت کی اقسام الگ الگ ہیں، اور اس لئے کہ انسان نشوونما کے جن مراحل سے گزرتا ہے اور جن پر اہلیت کا مدار ہے وہ الگ الگ ہیں، اس لئے کہ اہلیت (جیسا کہ گزرا) یا تو اہلیت وجوب ہے یا اہلیت ادا، پھر ان میں سے ہر ایک یا تو ناقص ہے یا کامل، اور ہر ایک کا الگ الگ حکم ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ ان احکام کو جاننے کے لئے ضروری ہے کہ ہم انسانی زندگی کے مراحل سے بحث کریں، اور ہر مرحلہ کے مخصوص احکام کا تذکرہ کریں۔

## وہ مراحل جن سے انسان گذرتا ہے:

۱۱- پیدائش کے وقت سے انسان پانچ بنیادی مراحل سے گذرتا ہے، یہ مراحل حسب ذیل ہیں:

(۱) ولادت سے پہلے کا مرحلہ: جس وقت وہ رحم مادر میں جنین ہوتا ہے۔

(۲) طفولیت اور بچپن کا مرحلہ: ماں سے الگ ہونے کے بعد اور سن تمیز تک پہنچنے سے پہلے۔

(۳) تمیز کا مرحلہ: سن تمیز کے بعد بلوغ تک۔

(۴) بلوغ کا مرحلہ: صغر سنی سے بڑی عمر میں منتقل ہونے کے بعد۔

(۵) رشد کا مرحلہ: عقل کی تکمیل۔

ان کے علاوہ ہر مرحلہ کے الگ الگ احکام ہیں جن کو ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے:

## پہلا مرحلہ- جنین:

۱۲- لغت میں "جنین"، "اجتنان" سے ماخوذ ہے جس کا معنی: چھپنا ہے، اور یہ بچے کی صفت ہے جب تک وہ شکم مادر میں ہو۔ فقہاء کے یہاں اس کی تعریف اس لغوی مفہوم سے الگ نہیں، چنانچہ ان کے یہاں اس کا معنی: بچے کی صفت ہے جب تک وہ شکم مادر میں رہے [1]۔

اگر اس پہلو سے دیکھا جائے کہ جنین اپنی ماں کے جزء کی طرح ہے، دونوں کی غذا ایک ہے تو اس کے غیر مستقل ہونے کا حکم لگایا جائے گا، لہذا اس کے لئے "ذمہ" ثابت نہیں ہوگا، جس کے نتیجہ میں اس کا کوئی حق دوسرے پر یا دوسرے کا کوئی حق اس پر واجب نہیں ہوگا۔

اور اگر اس پہلو سے دیکھا جائے کہ اس کی مستقل ذات اور مستقل زندگی ہے تو اس کے لئے "ذمہ" کے ثبوت کا حکم لگایا جائے گا، اور اس کی وجہ سے وہ اس کا اہل ہوگا، اس کا حق دوسرے پر اور دوسرے کا حق اس پر واجب ہوگا، اور چونکہ ایک پہلو کو دوسرے پر پوری طرح ترجیح قرار نہیں دیا جا سکتا، اس لئے شریعت نے اس کے ساتھ اس طور سے کہ وہ ماں کا جزء ہے، یہ معاملہ کیا کہ وہ اس کا اہل نہیں ہے کہ اس پر دوسرے کا حق واجب ہو، اور اس لحاظ سے کہ اس کی مستقل ذات اور مستقل زندگی ہے، اس کو اس کا اہل قرار دیا کہ اس کا حق دوسرے پر واجب ہو، لہذا جنین کے پاس وجوب کی کامل اہلیت نہیں بلکہ ناقص اہلیت ہے [2]۔

---

کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴/ ۲۲۸، ۳۲۹ طبع دار الکتاب العربی۔

(۱) المصباح المنیر مادۂ "جنن"، حاشیہ قلیوبی ۴/ ۱۵۹ طبع الحلبی۔

(۲) التقریر والتحبیر ۲/ ۱۶۵ طبع الامیریہ، التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۶۳ طبع صبیح، کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴/ ۲۳۹، ۲۴۰ طبع دار الکتاب العربی۔

۱۳ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جنین کے لئے بعض حقوق ثابت ہیں، مثلاً حق نسب، حق وراثت، وصیت میں حق اور وقف میں حق۔

باپ سے نسب کا حق: اگر کوئی شادی کرے اور اس کی بیوی کو بچہ پیدا ہو تو اس شخص سے بچے کا نسب ثابت ہوگا بشرطیکہ ثبوت نسب کی شرائط موجود ہوں، جن کا بیان اس کے مقام پر ہو چکا ہے[1]، دیکھئے: "نسب" کی اصطلاح۔

حق وراثت: وراثت میں جنین کا حق اجماع صحابہ سے ثابت ہے، جیسا کہ "فتاویٰ ہندیہ" میں ہے[2]، اور باتفاق فقہاء حمل وراثت کا حقدار ہے اگر استحقاق کا سبب قائم ہو، اور اس کی شرائط موجود ہوں۔

اسی طرح اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جنین کے لئے وصیت صحیح ہے[3]۔

وقف میں جنین کا حق: حنفیہ و مالکیہ نے وصیت پر قیاس کرکے جنین کے لئے وقف کو جائز قرار دیا ہے، اور وہ وقف کا حقدار ہوگا اگر استہلال یعنی زندگی کی علامت پائی جائے۔

شافعیہ جنین پر وقف کو جائز نہیں کہتے، اس لئے کہ وقف فوری طور پر مالک بنانا ہے، برخلاف وصیت کے[4]۔

حنابلہ کے یہاں حمل پر وقف سرے سے صحیح نہیں، مثلاً کہے کہ میرا گھر اس جنین پر وقف ہے جو اس عورت کے پیٹ میں ہے، اس لئے کہ وقف تملیک (مالک بنانا) ہے، اور بغیر وراثت یا وصیت کے حمل کو مالک بنانا صحیح نہیں ہے، البتہ اگر کسی ایسے شخص کے ضمن میں حمل پر وقف کرے جس پر وقف صحیح ہے، مثلاً کہے: میری اولاد پر یا فلاں کی اولاد پر وقف ہے، اور ان میں کوئی حمل ہو تو اس وقف میں حنابلہ کے یہاں حمل بھی داخل ہوگا[1]۔

**دوسرا مرحلہ - طفولیت:**

۱۴ - یہ مرحلہ جنین کے اپنی ماں سے بحیثیت جدا ہونے کے وقت سے شروع ہوتا ہے، اور سن تمیز تک رہتا ہے، اس مرحلہ میں نومولود کے لئے "مکمل ذمہ" ثابت ہوتا ہے، وہ اس کا اہل ہوتا ہے کہ اس کا حق واجب ہو اور دوسرے کا حق اس پر واجب ہو، اس کے حق کے وجوب کی اہلیت تو اس میں ولادت سے پہلے بھی ہے جیسا کہ گذرا، اس لئے ولادت کے بعد بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگی، بلکہ شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ بالغ کی طرح اس کے لئے بھی قبضہ اور اختصاص کا حق ہے[2]۔

البتہ بچے پر دوسرے کے حق کے وجوب کا اہل ہونے میں تفصیل ہے جو آگے آرہی ہے۔

اس مرحلہ میں بچے پر ثابت ہونے والے حقوق کے وجوب سے مراد اس کا حکم ہے یعنی اس کی طرف سے ادا کرنا، پس جن کا ادا کرنا ممکن ہو وہ واجب ہوں گے، اور جن کی ادائیگی ممکن نہ ہو وہ واجب نہیں ہوں گے۔

ادائیگی میں ممکن ہونے کی قید اس لئے ہے کہ اس مرحلہ میں

---

(1) ابن عابدین ۲/ ۶۳۳، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۸۱، الروضہ ۸/ ۳۵۷، کشاف القناع ۵/ ۴۰۵۔

(2) الفتاویٰ الہندیہ ۶/ ۴۵۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۸ طبع بولاق، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۱۷ طبع دار المعرفہ، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۱۵۷ طبع الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۳۵۶۔

(3) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۸ طبع بولاق، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۱۷ طبع دار المعرفہ، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۱۵۷ طبع الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۳۵۱ طبع النصر۔

(4) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۱۹ طبع بولاق، جواہر الاکلیل ۲/ ۳۱۷ طبع دار المعرفہ، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۱۰۰ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۶۱ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

---

(1) کشاف القناع ۴/ ۲۴۹ طبع النصر۔

(2) حاشیہ قلیوبی ۳/ ۱۲۵ طبع الحلبی۔

گرچہ بالغ کی طرح اس پر دوسرے کے تمام حقوق واجب ہوتے ہیں مگر اس کے ساتھ اس مرحلہ کے مناسب ہی معاملہ کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کا بدن کمزور ہے، اور وہ بذات خود ادائیگی پر قادر نہیں، لہذا جس چیز کی ادائیگی اس کی طرف سے ممکن ہے اسے ولی اس کی طرف سے ادا کرے گا، اور اسی وجہ سے علماء نے ان حقوق کے بارے میں تفصیل کی ہے جو بچے پر واجب ہوتے ہیں، اور اس کی طرف سے ادا کئے جاتے ہیں خواہ وہ متعلق حقوق اللہ سے ہوں یا حقوق العباد سے نیز علماء نے بچے کے اقوال وافعال کا حکم بھی لکھا ہے، ذیل میں اس کی تفصیل درج ہے:

اول: حقوق العباد:

۱۵- حقوق العباد کی چند قسمیں ہیں: بعض حقوق العباد کا بچے کی طرف سے ادا کرنا واجب ہے، کیونکہ وہ اس پر واجب ہوتے ہیں، اور کچھ حقوق العباد نہ تو بچے پر واجب ہوتے ہیں اور نہ ہی اس کی طرف سے ادا کئے جاتے ہیں۔

جو حقوق العباد بچے پر واجب ہوتے ہیں اور اس کی طرف سے ادا کئے جاتے ہیں وہ یہ ہیں:

الف- جن میں مقصود مال ہو اور اس میں نیابت کی گنجائش ہو، یہ حقوق بچے کی طرف سے ادا کئے جائیں گے، کیونکہ وہ اس پر واجب ہیں، مثلاً تاوان اور معاوضہ۔

ب- ایسی صلہ رحمی جو خوراک کے مشابہ ہو مثلاً رشتہ دار کا نفقہ یا ایسی صلہ رحمی جو معاوضے کے مشابہ ہو مثلاً بیوی کا نفقہ، تو یہ حق اس کی طرف سے ادا کیا جائے گا۔

جو حقوق العباد بچے پر واجب نہیں اور نہ ہی اس کی طرف سے ادا کئے جاتے ہیں، وہ یہ ہیں:

الف- ایسی صلہ رحمی جو تاوان کے مشابہ ہو مثلاً عاقلہ کے ساتھ خون بہا ادا کرنا، یہ بچے پر واجب نہیں۔

ب- سزائیں، مثلاً قصاص، یا وہ سزائیں جو سزا کے مشابہ ہیں مثلاً میراث سے محرومی، یہ بچے پر واجب نہیں۔

دوم: حقوق اللہ:

۱۶- ان میں سے بھی کچھ حقوق بچے پر واجب ہیں اور کچھ واجب نہیں:

جو حقوق "خالص اخراجات" ہیں مثلاً عشر اور خراج، وہ بچے پر واجب ہوتے ہیں اور اس کی طرف سے ادا کئے جاتے ہیں، اس لئے کہ ان میں مقصود مال ہے، لہذا اس کے ذمہ میں ثابت ہوں گے، اور اس کی طرف سے ان کی ادائیگی ممکن ہے۔

عبادات خواہ بدنی ہوں یا مالی، بچے پر واجب نہیں۔

بدنی عبادات مثلاً نماز، روزہ، حج اور جہاد وغیرہ، یہ بچے پر واجب نہیں، کیونکہ وہ سمجھ میں سستا، اور اس کا بدن کمزور ہے۔

مالی عبادات میں سے صدقۂ فطر امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں بچے کے مال میں واجب ہے، اور حنفیہ میں سے امام محمد وزفر کے یہاں اس پر واجب نہیں۔

اگر اموال کی زکاۃ ہو تو جمہور کے یہاں بچے کے مال میں واجب ہے، اس لئے کہ یہ خالص عبادت نہیں، بلکہ اس میں اخراجات کا معنی بھی ہے، جس کو اللہ تعالی نے حاجت مندوں کا حق بنا کر مالداروں پر واجب کیا ہے، لہذا اس میں صدقۂ فطر کی طرح نیابت صحیح ہے۔ فقہاء حنفیہ کے یہاں بچے کے مال میں زکاۃ واجب نہیں، اس لئے کہ یہ ان کے یہاں خالص عبادت ہے، اس کی ادائیگی کے لئے نیت کی ضرورت ہے، اور اس میں نیابت

درست نہیں۔

اگر حقوق اللہ مالی نوعیت کے ہوں مثلاً عشر، تو یہ بچے پر لازم ہیں، اور اگر مالی نہ ہوں مثلاً حدود، تو بچے پر لازم نہیں اور واجب نہیں ہیں، جیسا کہ وہ حقوق العباد جو مالی نہیں بچے پر لازم نہیں جو حقوق العباد ہیں مثلاً قصاص، اس لئے کہ وہ کوتاہی کرنے کے بدلہ میں مقرر کی گئی ہے، اور بچہ اس سے متصف نہیں[1]۔

## سوم: بچے کے اقوال و افعال:

۱۷- بچے کے اقوال و افعال کا اعتبار نہیں اور ان پر کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا، اس لئے کہ جب تک وہ ممیز نہیں اس کے اقوال و افعال کا اعتبار نہیں[2]۔

## تیسرا مرحلہ- تمییز:

۱۸- لغت میں تمییز کا ماخذ: "مَیَّزْتُهُ مَیْزًا" (باب ضرب) ہے یعنی علاحدہ کرنا، جدا کرنا۔

تمییز: مشابہ اور مخلوط چیزوں میں ہوتی ہے اور "تمیّز الشيء" کا معنی: علاحدہ اور الگ ہوجانا ہے، اور یہیں سے فقہاء نے "سن التمییز" لیا ہے، اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہ وہ عمر ہے جس میں پہنچ کر انسان اپنے نفع نقصان کو پہچان لیتا ہے، گویا یہ "میزت الأشیاء" سے ماخوذ ہے، جو اس وقت بولا جاتا ہے جب پہچان کر چیزوں کو علاحدہ علاحدہ کرے، اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ تمییز ایک دماغی قوت ہے جس سے معانی کا استنباط ہوتا ہے۔

اس مرحلہ کا آغاز سات سال کی عمر سے ہوتا ہے جو سن تمییز ہے جیسا کہ جمہور فقہاء نے تعیین کی ہے، اور بلوغ پر ختم ہوتا ہے، لہذا اس مرحلہ میں مراہق یعنی قریب البلوغ بھی داخل ہے[1]۔

اس مرحلہ میں بچے کے پاس کچھ سمجھ بوجھ ہوجاتی ہے جس کی وجہ سے اس کو بعض تصرفات کی اجازت دے دی جاتی ہے، لہذا اس کے لئے ناقص اہلیت ادا ثابت ہوتی ہے، کیونکہ اس کی جسمانی و عقلی نشوونما ابھی مکمل نہیں ہوئی، اس کی تکمیل کے بعد اس کے لئے کامل اہلیت ثابت ہوجائے گی، کیونکہ اہلیت کامل جسمانی و عقلی نشوونما کی تکمیل کے بغیر ثابت نہیں ہوتی، لہذا جس کے اندر جسمانی و عقلی نشوونما دونوں یا ان میں کوئی ایک مکمل نہیں اس میں اہلیت ادا ناقص رہے گی۔

لہذا معتوہ (کم عقل) بچے کی طرح ہے، کیونکہ اس میں کامل عقل نہیں اگرچہ وہ جسمانی حیثیت سے کامل ہے، برخلاف اہلیت وجوب کے، کیونکہ وہ ولادت کے وقت سے کامل ثابت ہوتی ہے، اس نے بچہ اس کا اہل ہے کہ اس کے ذاتی حقوق اور اس پر دوسرے کا حق واجب ہو جیسا کہ گذرا[2]۔

تمییز کا تصرفات میں اثر ہے، چنانچہ ممیز بچے کے لئے چونکہ ناقص اہلیت ادا ہے، لہذا بعض تصرفات کرنا جائز ہے، اور یہ تصرفات اس کی طرف سے درست ہوں گے، اس لئے کہ ناقص اہلیت کے ساتھ ادائیگی کا صحیح ہونا ثابت ہے، البتہ بعض دوسرے تصرفات کرنے سے ممیز بچے کو روکا جائے گا، خاص طور پر وہ تصرفات جو اس کے حق میں نقصان دہ ثابت ہوں، اس کی طرف سے درست نہیں ہیں۔

---

(1) التوضیح علی التنقیح ۲/ ۱۶۳، ۱۶۴ طبع صبیح، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۶۵، ۱۶۶ طبع الامیریہ، کشف الاسرار علی اصول البزدوی ۴/ ۲۳۹، ۲۴۸ طبع دار الکتاب العربی، فتح الغفار علی المنار ۳/ ۸۱ طبع الحلبی۔

(2) المنثور للزرکشی ۲/ ۱۰۳ شائع کردہ وزارۃ الاوقاف والشؤون الاسلامیہ کویت، نیز دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ اصطلاح "طفل"، "صغر"۔

(1) المصباح المنیر مادۂ "میز"، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۱ طبع بولاق، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۲ طبع دار المعرفہ۔

(2) التوضیح علی التنقیح، ۲/ ۱۶۳ طبع صبیح، کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴/ ۲۳۸ طبع دار الکتاب العربی۔

کچھ تصرفات ایسے بھی ہیں جن کو ممیز بچہ بذات خود نہیں کر سکتا، بلکہ اس میں ولی کی اجازت ضروری ہے۔

اس سلسلہ میں فقہاء کا کلام اجمالی طور پر ذیل میں پیش کیا جا رہا ہے، تفصیل اصطلاح "تمییز" میں ملاحظہ کریں۔

## ممیز بچے کے تصرفات:

۱۹- وہ تصرفات جن کو ممیز بچہ براہ راست کرتا ہے یا تو حقوق اللہ میں ہوں گے، اور اس صورت میں یہ حقوق عبادات واعتقاد ہوں گے یا مالی حقوق ہوں گے، یا ممیز بچے کے تصرفات حقوق العباد میں ہوں گے، اور وہ بھی یا تو مالی ہوں گے یا غیر مالی۔

## الف-حقوق اللہ:

۲۰- اگر بدنی عبادت ہوں مثلاً نماز، تو بالاتفاق اس پر واجب نہیں، ہاں سات سال کی عمر میں اس کو نماز پڑھنے کا حکم دیا جائے گا، اور دس سال کی عمر میں اسے چھوڑنے پر مارا جائے گا، اس لئے کہ حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "**مروا صبیانکم بالصلاۃ لسبع سنین، واضربوھم علیھا لعشر سنین، وفرقوا بینھم فی المضاجع**"[1] (سات سال کی عمر میں بچوں کو نماز کا حکم دو، اور دس سال کی عمر میں نماز چھوڑنے پر مارو، اور ان کے بستر الگ الگ کرو)۔

رہا عقائد کا مسئلہ مثلاً ایمان تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں بچے کا ایمان صحیح ہے، لہذا اس کے ایمان کا اعتبار ہوگا، اس لئے کہ یہ نفع محض ہے۔ اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے کہا: بلوغ سے قبل اس کا اسلام درست نہیں، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**رفع القلم عن ثلاث (ومنھا) عن الصبی حتی یبلغ**" (تین اشخاص مرفوع القلم ہیں (اور ان ہی میں سے ہے) بچہ یہاں تک کہ بالغ ہو جائے)۔

رہا بچے کا مرتد ہونا تو شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں ابو یوسف کے نزدیک اس کا ارتداد درست نہیں، اس لئے کہ یہ ضرر محض ہے۔

امام ابو حنیفہ، محمد اور مالکیہ کے نزدیک اس کا ارتداد درست ہے، اور اس پر قتل کے علاوہ مرتد کے احکام جاری ہوں گے۔

"تاتارخانیہ" اور "الملتقی" میں امام ابو حنیفہ کا امام ابو یوسف کے قول کی طرف رجوع کرنا نقل کیا گیا ہے[1]۔

رہے مالی حقوق اللہ مثلاً زکاۃ، تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اس کے مال میں واجب ہے، اور حنفیہ کے یہاں اس کے مال میں واجب نہیں[2]۔

حقوق اللہ سے متعلق سزائیں مثلاً حد سرقہ وغیرہ بچے پر نافذ نہیں کی جائیں گی، اور یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے[3]۔

## ب-حقوق العباد:

۲۱- مالی حقوق العباد مثلاً برباد کردہ چیز کا تاوان، مزدور کی اجرت،

---

(۱) التوضیح علی التوضیح ۱ر ۱۴۳، نیل الاوطار ۱ر ۳۷۷ طبع دار الجیل، بدائع الصنائع ۱ر ۱۵۵ طبع اول، جواہر الاکلیل ۱ر ۳۲ طبع دار المعرفۃ، حاشیہ قلیوبی ۱ر ۱۲۱ طبع حلبی، کشاف القناع ۱ر ۲۲۵ طبع النصر۔

حدیث "مروا صبیانکم" کی روایت اصطلاح ("أنوثت" فقرہ ۹) میں گذر چکی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳ر ۳۰۶، التوضیح علی التوضیح ۲ر ۱۴۳، ۱۶۵، جواہر الاکلیل ۱ر ۱۱۶، المنثور للزرکشی ۲ر ۲۹۵، المغنی ۸ر ۱۳۳، ۱۳۸۔

(۲) بدائع الصنائع ۲ر ۵۰۳ طبع اول، جواہر الاکلیل ۲ر ۳۲۶ طبع دار المعرفۃ، الروضہ ۲ر ۱۴۹ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۲ر ۱۶۹ طبع النصر۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲ر ۱۴۲، ۱۴۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، جواہر الاکلیل ۲ر ۲۹۳ طبع دار المعرفۃ، نہایۃ المحتاج ۷ر ۴۲۰ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، کشاف القناع ۶ر ۱۲۹ طبع النصر۔

بیوی اور رشتہ داروں کا نفقہ وغیرہ بچے کے مال میں واجب ہیں، اس لئے کہ ان سے مقصود مال ہی ہے اور اس کی ادائیگی میں نیابت کی گنجائش ہے، لہذا ممیز بچہ اس کو ادا کرسکتا ہے، اگر وہ خود نہ ادا کرے تو اس کی طرف سے اس کا ولی ادا کرے گا (۱)۔

جو حقوق اصالۃً بدنی عمل میں ہیں مثلاً قصاص، حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں یہ بچے پر واجب نہیں اس لئے کہ بچے کے عمل کو کوتاہی نہیں کہا جاتا ہے لہذا وہ سزا کا سبب نہیں بن سکتا کیونکہ اس کے عمل میں جرم کا معنی ناقص ہے، ہاں اس کے قتل میں خون بہا واجب ہوگا، اس لئے کہ خون بہا محل کی حفاظت کے لئے واجب ہے، اور بچپنا محل کی عصمت کو ختم نہیں کرسکتا، اور اس لئے بھی کہ اس کے وجوب سے مقصود مال ہے، اور اس کی ادائیگی میں نیابت کی صلاحیت ہے، اور دیت حنفیہ کے نزدیک بچے کے مال میں واجب ہوگی، اور مالکیہ وحنابلہ کے یہاں اس کے عاقلہ پر۔

شافعیہ کا صحیح قول اس کے خلاف ہے، انہوں نے کہا: بچے کا عمداً جرم کا ارتکاب کرنا جنایت عمد ہے، لہذا اس پر دیت مغلظہ واجب ہوگی، اور وہ اپنے مقتول کی وراثت سے محروم ہوگا (۲)۔

۲۲- بچے کے مالی تصرفات۔ ان میں درج ذیل تفصیل ہے:

(۱) ایسے تصرفات جن میں بچے کے لئے نفع ہی نفع ہے، اور یہ وہ تصرفات ہیں جن کے ذریعہ بلا معاوضہ بچے کی ملکیت میں کوئی چیز داخل ہوتی ہے، مثلاً ہبہ، صدقہ، وصیت، اور وقف وغیرہ قبول کرنا، یہ تصرفات بچے کی طرف سے درست ہیں، ولی یا وصی کی اجازت پر موقوف نہیں، اس لئے کہ یہ بہر حال نفع ہیں۔

(۲) وہ تصرفات جن میں بچے کا نقصان ہی نقصان ہے، اور یہ وہ تصرفات ہیں جن کی وجہ سے بچے کی ملکیت سے بلا معاوضہ کوئی چیز نکل جاتی ہے، مثلاً ہبہ کرنا، صدقہ کرنا، وقف کرنا، تمام تبرعات، طلاق، اور قرض کی ضمانت، یہ تصرفات بچے کی طرف سے درست نہیں، بلکہ باطل ہوں گے، اور ان کا انعقاد نہ ہوگا حتی کہ اگر ولی یا وصی اجازت دے دے تو بھی نہیں، اس لئے کہ وہ دونوں خود بھی بچے کے حق میں اس طرح کے تصرفات نہیں کرسکتے، لہذا ان کی اجازت بھی نہیں دے سکتے۔

(۳) ایسے تصرفات جن سے کبھی نقصان اور کبھی نفع پہنچتا ہو، مثلاً بیع، اجارہ، اور دوسرے مالی لین دین، ان میں فقہاء کا اختلاف ہے:

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک بچے کی طرف سے ان معاملات کا ہونا درست ہے، اس لئے کہ اصل اہلیت اس کے پاس ہے، اور ممکن ہے کہ ان میں اس کے لئے نفع ہو، البتہ یہ ولی یا وصی کی اجازت پر موقوف ہوں گے، کیونکہ اس کی اہلیت ناقص ہے، اگر وہ اجازت دیں تو نافذ ہیں ورنہ باطل۔

مالکیہ کے یہاں یہ تصرفات صحیح منعقد ہوں گے لیکن لازم نہیں ہوں گے، ان کا لزوم ولی یا وصی کی اجازت پر موقوف ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں بچے کی طرف سے ان تصرفات کا ہونا درست نہیں، اگر ہوجائیں تو باطل ہوں گے، ان پر کوئی اثر مرتب نہ ہوگا (۱)۔

## چوتھا مرحلہ- بلوغ:

۲۳- فقہاء کے نزدیک بلوغ: انسان کے اندر پیدا ہونے والی ایک

---

(۱) التقریر والتحبیر ۲/۱۷۰ طبع الامیریہ، التلویح علی التوضیح ۲/۱۶۵ طبع صبیح۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۶/۳، الدسوقی ۴/۲۳۷، المنثور للزرکشی ۲/۲۹۸، کشاف القناع ۵/۵۲۱۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/۱۶۶، الفتاوی الہندیہ ۱/۵۳، التقریر والتحبیر ۲/۱۷۰، الدسوقی ۳/۲۹۵، الروضہ ۸/۲۲، ۲۳، کشاف القناع ۵/۳۲۳۔

قوت ہے جو اس کو بچپنے سے مردانگی کی حالت میں منتقل کردیتی ہے، بلوغ کا وجود اس کی کوئی فطری علامت ظاہر ہونے سے ہوتا ہے، مثلاً احتلام، اور عورت کے حق میں حمل اور حیض، اگر ان میں سے کوئی علامت نہ پائی جائے تو بلوغ عمر کے ذریعہ ہوگا۔

بلوغ کی عمر کی تحدید میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ نے لڑکے کے حق میں اٹھارہ سال اور لڑکی کے حق میں سترہ سال مقرر کیا ہے، صاحبین، امام شافعی و احمد کے یہاں سن بلوغ پندرہ سال ہے۔ اور مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ لڑکے اور لڑکی دونوں کے حق میں اٹھارہ سال ہے[1]۔

اس مرحلہ میں جو بلوغ کا مرحلہ ہے انسان کی جسمانی، عقلی نشو ونما مکمل ہوجاتی ہے، اور اس کے لئے کامل اہلیت اداء ثابت ہوتی ہے، اور وہ واجبات کی ادائیگی اور ذمہ داریوں کے برداشت کرنے کا اہل ہوجاتا ہے، مالی وغیر مالی تمام حقوق کی ادائیگی کا اس سے مطالبہ ہوتا ہے، خواہ وہ حقوق اللہ میں سے ہوں یا حقوق العباد میں سے۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ جسمانی نشو ونما کی تکمیل کے ساتھ عقلی نشو ونما بھی مکمل ہوجائے، لیکن اگر سن بلوغ کو پہنچ کر بھی اس کا عقلی نشو ونما مکمل نہیں، مثلاً وہ کم عقل یا بے وقوف ہو تو اس پر ممیز بچے کے احکام جاری ہوں گے، اور اس پر ولایت کا ثبوت برقرار رہے گا، سفیہ (بے وقوف) کے بارے میں امام ابوحنیفہ کا اختلاف ہے[2]۔

### پانچواں مرحلہ- رُشد:

۲۴ - رُشد کا لغوی معنی: صلاحیت وقابلیت اور اصابت رائے ہے[1]۔

فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں رشد سے مراد: "بہتر مالی تصرف اور اس سے فائدہ اٹھانے اور صحیح استعمال کی قدرت" ہے۔

شافعیہ کے یہاں: دینی صلاحیت اور مالی صلاحیت ہے۔

یہ رشد کبھی کبھی بلوغ کے ساتھ آتا ہے اور کبھی کبھی کم وبیش دیر سے، اس کا مدار انسان کی تربیت، استعداد اور پیچیدہ وسادہ معاشرتی زندگی پر ہے۔ جب انسان میں رشد آجائے تو اس کی اہلیت مکمل ہوجاتی ہے، اس سے ولایت اٹھ جاتی ہے اور اس کے اموال اس کے حوالے کردیے جاتے ہیں، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"[2] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔

اگر بلوغ کے وقت اس میں رُشد نہ ہو، البتہ وہ عاقل ہو تو اس کی اہلیت مکمل ہے، امام ابوحنیفہ کے یہاں اس سے ولایت اٹھ جائے گی، لیکن اس کے اموال اس کے حوالے نہیں کئے جائیں گے بلکہ ولی یا وصی کے قبضہ میں رہیں گے، یہاں تک کہ عملاً اس کا رُشد ثابت ہوجائے یا پچیس سال کی عمر کو پہنچ جائے، اس عمر کو پہنچنے پر اس کے مال اس کے حوالے کردیئے جائیں گے اگرچہ وہ فضول خرچ ہو اور بہتر تصرف نہ کرے، اس لئے کہ اس کے مال کو روکنا حقیقۃ تادیب کے طور پر تھا، حجر (بندش) کے طور پر نہیں، چونکہ امام ابوحنیفہ کے یہاں سفیہ (بے وقوف) پر حجر نہیں، اور انسان اس عمر میں پہنچ کر جد (دادا، نانا) بننے کی صلاحیت کے بعد تادیب کا اہل نہیں

(۱) ابن عابدین ۵/ ۹۷، جواہر الاکلیل ۲/ ۹۷ طبع دار المعرفۃ، القرطبی ۵/ ۳۴، ۳۶، حاشیہ قلیوبی ۲/ ۳۰۰، ۳۰۱۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۵۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) سورۂ نساء ۶۔

رہے گا۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف ومحمد نے کہا: اگر انسان رشد کے بغیر بالغ ہوجائے تو اس کی اہلیت مکمل ہے، لیکن اس سے ولایت ختم نہیں ہوگی، اور اس کا مال اس کے ولی یا وصی کے قبضہ میں رہے گا تاآنکہ اس کا رشد ثابت ہوجائے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا، وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم"[1] (اور تم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو جس کو اللہ نے تمہارے لئے مایۂ زندگی بنایا ہے اور اس مال میں سے انہیں کھلاتے اور پہناتے رہو اور ان سے بھلی کی بات کہتے رہو، اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو، یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کردو)۔

ولی اور وصیا کو مال بیوقوفوں کو دینے سے منع کیا گیا ہے، اور مال ان کے حوالے کرنے کو دو شرطوں پر موقوف کیا گیا ہے: بلوغ، اور رشد، لہذا بغیر رشد کے بالغ ہونے سے مال ان کے حوالہ کرنا جائز نہیں[2]۔

اگر بلوغ کے وقت اس میں رشد تھا، پھر بعد میں اس پر سفہ (بے وقوفی) طاری ہوگئی تو "عوارضِ اہلیت" کے ضمن میں اس پر بحث آرہی ہے۔

## عوارضِ اُہلیت:

۲۵-عوارض: عارض یا عارضہ کی جمع ہے، لغت میں اس کا معنی بادل ہے اور اسی معنی میں فرمان باری ہے: "فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُّسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا"[1] (پھر جب ان لوگوں نے بادل کو اپنی وادیوں کے مقابل آتے دیکھا تو بولے کہ یہ بادل ہے جو ہم پر برسے گا)۔

اصطلاح میں "عوارض" سے مراد وہ حالات ہیں جو اہلیت اداء کے مکمل ہونے کے بعد انسان پر آتے ہیں، اور ان کے اثر سے اہلیت ختم یا کم ہوجاتی ہے یا اہلیت میں تاثیر کے بغیر جس شخص پر یہ حالات آئیں، اس کے بعض احکام بدل جاتے ہیں[2]۔

## عوارضِ اُہلیت کی انواع:

۲۶-اہلیت کے عوارض وموانع کی دو قسمیں ہیں: عوارض سماوی، عوارض مکتسبہ۔

عوارض سماوی: وہ ہیں جن میں انسانی ارادہ وفعل کو کوئی دخل نہ ہو، اسی وجہ سے ان کی نسبت آسمان کی طرف ہوتی ہے کہ وہ انسان کے اختیار وارادہ کے بغیر پیش آتے ہیں اور وہ یہ ہیں: جنون، عتہ (عقل میں خلل)، نسیان (بھول)، نیند، اغماء (بے ہوشی)، مرض، رق (غلامی)، حیض، نفاس اور موت۔

عوارض مکتسبہ: وہ ہیں جو انسان کے خود کردہ ہوں یا پیدا ہونے کے بعد ان کے ازالہ کی اس نے کوشش نہ کی ہو، یہ عوارض یا تو خود اس

---

(۱) سورۂ نساء ر ۵، ۶۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۹۵، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۵۱، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۱، ۲/ ۹۸، الروضہ ۴/ ۱۷۷، ۱۸۰، حاشیہ قلیوبی ۲/ ۳۰۱، المغنی ۴/ ۵۰۶، کشاف القناع ۳/ ۴۵۲۔

(۱) سورۂ احقاف ر ۲۴، دیکھئے: مختار الصحاح مادہ "عرض"۔

(۲) التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۲ طبع الامیریہ، کشف الاسرار علی اصول البزدوی ۴/ ۲۶۲ طبع دار الکتاب العربی۔

سے صادر ہوں گے یا دوسرے سے، خود سے صادر ہونے والے عوارض یہ ہیں: جہل (ناواقفیت)، سکر (نشہ)، ہزل (مزاح)، سفہ (بے وقوفی)، افلاس (مفلسی)، سفر، خطا (بلا ارادہ غلطی)۔ اور دوسرے کی طرف سے آنے والا عارض اکراہ (جبر) ہے[1]۔

ذیل میں ان عوارض سے متعلق اجمالی بحث کی جاتی ہے، تفصیلات کے لئے خاص خاص اصطلاحات کا حوالہ دے دیا جائے گا۔

## عوارض سماوی:

### اول-جنون:

**۲۷-لغت میں جنون کا ماخذ: "اجنه الله فجن، فهو مجنون"** (اللہ نے اس کو پاگل کیا تو وہ پاگل ہوگیا لہذا وہ مجنون (پاگل) ہے)، اس میں فعل مجہول استعمال کیا جاتا ہے[2]۔

اہل اصول کے نزدیک اس سے مراد: عقل میں ایسا خلل ہے جو عقل کے طریقہ پر افعال و اقوال کے جاری ہونے سے مانع ہو[3]۔

جنون اہلیت اداء پر اثر انداز ہوتا ہے، اس لئے وہ عبادات مثلاً نماز، روزہ اور حج کو ساقط کرنے والا ہے۔ مجنون کے مال کی زکاۃ کے بارے میں اختلاف ہے، نیز جنون مطبق (مستمر) و غیر مطبق کے درمیان فرق کا لحاظ کیا جاتا ہے۔

معاملات میں مجنون کا حکم غیر ممیز بچہ کا ہے، لہذا اس کے اقوال کا اعتبار نہیں، کیونکہ وہ معانی کو نہیں سمجھتا ہے۔

البتہ اہلیت وجوب پر جنون اثر انداز نہیں ہوتا ہے، اس لئے وہ وارث اور مالک ہوگا، کیونکہ اس کا "ذمہ" باقی ہے، اور اس کے فعل سے برباد کردہ چیزوں کا تاوان اس کے مال میں ہوگا جس طرح وہ بچہ جو سن تمیز کو نہ پہنچا ہو۔

جنون کے ساتھ مخصوص احکام کی تفصیل اصطلاح "جنون" میں ملاحظہ کی جائے۔

### دوم-عتہ:

۲۸-"عتہ" کا لغوی معنی جنون یا دہشت کے بغیر عقل میں کمی ہے[1]۔

اصطلاح میں: ایسی آفت مراد ہے جس سے عقل میں خلل پیدا ہوجاتا ہے اور اس کی باتیں گڈمڈ ہوجاتی ہیں، چنانچہ اس کی بعض باتیں عقل مندوں کی بات کی طرح اور بعض پاگلوں کی باتوں کی طرح ہوتی ہیں[2]۔

معتوہ کے تصرفات ممیز بچے کی طرح ہیں، لہذا اس کے لئے ناقص اہلیت اداء ثابت ہوگی، کیونکہ اس کے اور بچے کے درمیان (جیسا کہ "التلویح" میں ہے) ایک مسئلہ کے علاوہ کوئی فرق نہیں ہے اور وہ یہ کہ اگر معتوہ کی بیوی مسلمان ہوجائے تو معتوہ پر اسلام پیش کرنے میں تاخیر نہیں کی جائے گی، جیسا کہ مجنون کے ولی پر اسلام پیش کرنے میں تاخیر نہیں کی جاتی ہے برخلاف بچہ کے، اور ان کے درمیان فرق واضح ہے، کیونکہ بچپنے کی حد متعین ہے جب کہ "عتہ" اور "جنون" کی کوئی حد نہیں، تفصیل اصطلاح "عتہ" میں دیکھیے[3]۔

### سوم-نسیان:

**۲۹-لغت میں نسیان دو معنوں میں مشترک ہے:**

---

(۱) التقریر والتحبیر ۲/۱۷۳ طبع الامیریہ، التلویح علی التوضیح ۲/۱۶۷ طبع صبیح، کشف الاسرار عن اصول البزدوی ۴/۲۶۳ طبع دار الکتاب العربی۔
(۲) المصباح المنیر مادہ "جنن"۔
(۳) التقریر والتحبیر ۲/۱۷۳ طبع الامیریہ، التلویح علی التوضیح ۲/۱۶۷ طبع صبیح، فتح الغفار ۳/۸۶ طبع الحلبی۔

(۱) المصباح مادہ "عته"۔
(۲) التقریر والتحبیر ۲/۱۷۶ طبع الامیریہ۔
(۳) التلویح علی التوضیح ۲/۱۶۹ طبع صبیح، دیکھئے اصطلاح "عته"۔

۱- لاپرواہی اور غفلت میں کوئی چیز چھوڑنا، اور یہ یادداشت کے خلاف ہے۔

۲- بالقصد چھوڑنا، اور اسی معنی میں فرمانِ باری ہے: "ولا تنسوا الفضل بينكم"[1] (اور آپس میں لطف و احسان کو نظر انداز نہ کرو)۔

اصطلاح میں اس سے مراد: ضرورت کے وقت کسی چیز کی شکل کا ذہن میں مستحضر نہ ہونا[2] ہے۔ نسیان اہلیت وجوب پر اثر انداز نہیں، اور اہلیت ادا پر بھی نہیں کیونکہ عقل کامل ہے پھر بھی گناہ ہونے اور نہ ہونے کے متعلق حقوق اللہ میں نسیان عذر ہے، کیونکہ فرمانِ نبوی ہے: "وضع عن أمتي الخطأ والنسيان"[3] (میری امت سے خطا اور نسیان ساقط ہے)۔

نسیان کے کچھ خاص احکام ہیں جن کی تفصیل اصطلاح "نسیان" میں ہے۔

چہارم- نیند:

۳۰- نیند: گہری بے ہوشی ہے جو دل پر چھا جاتی ہے، اور چیزوں کی معرفت کو ختم کر دیتی ہے۔

اصطلاح میں: وہ اضمحلال ہے جو عقل کے رہتے ہوئے پیش آتا ہے، اور محسوسات اور اختیاری افعال کے ادراک اور عقل کے استعمال سے بے بس کر دیتا ہے[1]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۷، اور دیکھئے: المصباح مادہ "نسی"۔

(۲) التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۶ طبع الامیریہ۔

(۳) حدیث: "وضع عن أمتي الخطأ والنسيان..." کی روایت اس مفہوم میں بیہقی اور حاکم نے کی ہے، سخاوی نے حدیث کے مختلف طرق اور ان پر کئے گئے اعتراضات کو ذکر کر کے لکھا ہے: مجموعی طور پر ان طرق سے ظاہر ہوتا ہے کہ حدیث کی اصل ہے۔ (فیض القدیر ۴/ ۳۴، ۳۵، المستدرک ۲/ ۱۹۸، المقاصد الحسنہ ص ۲۲۸، ۲۳۰ شائع کردہ مکتبۃ الخانجی)۔

نیند اہلیت وجوب کے منافی نہیں کیونکہ اس سے ذمہ میں خلل نہیں پڑتا، البتہ اس کی وجہ سے ادائیگی کے خطاب کا متوجہ ہونا بیداری کی حالت تک مؤخر ہو جاتا ہے کیونکہ حالت نیند میں وہ سمجھنے سے عاجز ہے، لہٰذا خطاب اس وقت اس کی طرف متوجہ ہو، مناسب نہیں ہے، جب نیند سے بیدار ہو جائے گا تو اس کے لئے سمجھنا ممکن ہوگا، اور اسی وجہ سے سونے والے سے دوران نیند چھوٹ جانے والی نمازوں کی قضاء کا مطالبہ کیا جائے گا، البتہ سونے والے کا کلام مثلاً اقرار وغیرہ باطل اور ناقابل اعتبار ہے۔

تفصیلات کی جگہ اصطلاح "نوم" ہے۔

پنجم- اغماء:

۳۱- اغماء کا لغوی معنی: پوشیدگی ہے، اور اصطلاح میں: دل یا دماغ میں ایسی آفت جو ادراکی قوتوں کو ان کے کام سے معطل کر دے، اس حالت میں عقل باقی رہتی ہے اگرچہ مغلوب رہتی ہے[2]۔

یہ ایک طرح کا مرض ہے، اور اسی وجہ سے نبی پاک ﷺ اس سے محفوظ نہیں رہے۔

بے ہوشی پر اغماء کا اثر، سونے والے پر نیند کے اثر سے زیادہ گہرا ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے بے ہوشی کو نیند سے بڑھ کر مانا گیا ہے، اس لئے کہ نیند ایک کثیر الوقوع فطری حالت ہے، اور اس کا سبب ایک لطیف و نازک چیز ہے جو بہت جلد زائل ہو جاتی ہے، جب کہ بے ہوشی ان تمام چیزوں میں اس کے خلاف ہے، دیکھئے نیند سے

(۱) المصباح مادہ "نوم"، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۷ طبع الامیریہ۔

(۲) المصباح مادہ "غمی"، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۷۹ طبع الامیریہ۔

بیدار کرنا اور بیدار ہونا بہت جلد ہو جاتا ہے جب کہ بے ہوشی سے ہوش میں لانا ممکن نہیں [1]۔

عوارض نیند میں سے ہونے میں بے ہوشی کا حکم نیند کے حکم کی طرح ہے، البتہ جو چیز نیند پر لازم ہے وہ بے ہوشی پر بھی لازم ہے۔ اور چونکہ بے ہوشی نیند سے گہری ہے، اس لئے بہر صورت تمام نمازوں میں بھی بے ہوشی کو ناقض وضو مانا گیا ہے۔

اس کی تفصیلات کی جگہ اصطلاح "اغماء" ہے۔

## ششم- رق:

۳۲- رق (راء کے سرہ کے ساتھ) کا لغوی معنی: غلامی ہے [2]۔

شریعت میں اس سے مراد: ولایت، گواہی، قضاء، ملکیت مال اور شادی وغیرہ سے "حکمی مانع" ہے [3]۔

"رقیق" کے مخصوص احکام اصطلاح "رق" میں ملاحظہ کریں۔

## ہفتم- مرض:

۳۳- مرض کا لغوی معنی: طبعی حالت کے خلاف اور عملاً نقصان دہ ہے۔

یہ اصطلاح میں: بدن کو درپیش وہ حالت ہے جو اس کو خاص اعتدال سے نکال دے [4]۔

مرض تصرفات کی اہلیت کے منافی نہیں، یعنی تصرف علی الاطلاق ثابت اور صحیح ہوگا، خواہ حقوق اللہ میں سے ہو یا حقوق العباد میں سے، اس لئے کہ مرض سے عقل میں خلل نہیں آتا، اور نہ ہی وہ عقل کے استعمال سے مانع ہے، البتہ اس کی عبارت سے متعلق معاملات وغیرہ درست ہیں، لیکن چونکہ مسلسل تکلیفوں کی وجہ سے مرض موت کا سبب بنتا ہے، اور موت یعنی موت خالص بے بسی ہے، اس لئے مرض بھی بے بسی کے اسباب میں سے بن گیا، لہذا اس کے ساتھ بقدر طاقت عبادتیں مشروع ہیں، تاکہ طاقت سے زیادہ کا مکلف بنانا لازم نہ آئے، چنانچہ مریض اگر قیام پر قادر نہ ہو تو بیٹھ کر، اور بیٹھنے کی بھی طاقت نہ ہو تو لیٹ کر نماز ادا کرے گا۔ اور مرض کو مرض موت والے شخص پر حجر (بندش) کا سبب سمجھا جاتا ہے، تاکہ وارث اور قرض خواہ کے حق کا تحفظ ہو اگر اس مرض میں موت آجائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حجر کا سبب بذات خود مرض نہیں، بلکہ مرض الموت (جان لیوا مرض) ہے [1]۔

مرض کے خاص احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "مرض"۔

## ہشتم- حیض ونفاس:

۳۴- حیض کا لغوی معنی: بہنا ہے، اور اسی سے "حوض" ماخوذ ہے۔

اصطلاح میں: ولادت اور کسی مرض کے بغیر رحم سے نکلنے والا خون ہے [2]۔

نفاس کا لغوی معنی: ولادت ہے۔

اصطلاحی معنی: حمل سے رحم کے خالی ہونے کے بعد نکلنے والا خون ہے [3]۔

حیض ونفاس، اہلیت وجوب یا اہلیت اداء کسی پر اثر انداز نہیں ہوتے ہیں، البتہ ان کو عوارض میں شمار کیا جاتا ہے، اس لئے کہ جن عبادتوں میں طہارت شرط ہے مثلاً نماز، ان کے صحیح ہونے کے لئے

---

(۱) التوضیح علی التنقیح ۲/ ۱۷۰ طبع صبیح۔
(۲) المصباح المنیر مادۂ "رقق"۔
(۳) التقریر والتحبیر ۲/ ۱۸۰ طبع الامیریہ، فتح الغفار ۳/ ۸۱ طبع الحلبی۔
(۴) المصباح مادۂ "مرض"، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۸۶ طبع الامیریہ۔

(۱) فتح الغفار ۳/ ۹۶ طبع الحلبی۔
(۲) المصباح مادۂ "حیض"، فتح الغفار ۳/ ۹۸ طبع الحلبی، التقریر والتحبیر ۲/ ۱۸۸ طبع الامیریہ، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۹۸ طبع الحلبی۔
(۳) المصباح مادۂ "نفس"، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۹۸ طبع الحلبی۔

حیض ونفاس سے پاک ہونا شرط ہے [1]۔

حیض ونفاس کے خاص احکام کی تفصیلی جگہ اصطلاح "حیض ونفاس" ہے۔

### نہم- موت:

۳۵- موت سے متعلق احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ احکام یا تو دنیوی ہوں گے یا اخروی؟ مکلف ہونے کی حیثیت سے دنیوی احکام ساقط ہو جاتے ہیں، گناہ کے حق میں یا دنیا یا دوسرے کی ضرورت کے سے مشروع چیز کے حق میں ساقط نہیں ہوں گے۔

اخروی احکام باقی رہیں گے، خواہ وہ مالی حقوق اور حق تلفیاں جو اس کے دوسرے پر یا دوسرے کے اس کی ذات پر واجب ہوں یا وہ ثواب جس کا وہ اطاعت کی وجہ سے حق دار ہے یا وہ سزا جس کا وہ گناہوں کی وجہ سے مستحق ہے [2]۔

ان احکام کی تفصیلی جگہ اصطلاح "موت" ہے۔

### عوارض مکتسبہ:

۳۶- عوارض مکتسبہ تو انسان کی طرف سے ہوں گے یا دوسرے کی طرف سے، جیسے کہ گزرا۔

### اول: انسان کی طرف سے آنے والے عوارض مکتسبہ:

### الف- جہالت:

۳۷- جہل لغت میں: علم کی ضد ہے [3]۔

اصطلاح میں: اس شخص کی لاعلمی جس کی شان علم ہے [1]۔

جہل اہلیت پر مطلقاً اثر انداز نہیں ہوتا ہے، جہل کی کئی قسمیں ہیں، بعض عذر بنتی ہیں اور بعض نہیں، اس کی تفصیل اصطلاح "جہل" میں ہے [2]۔

### ب- سکر (نشہ):

۳۸- سکر کا ایک معنی: عقل کا ختم ہو جانا ہے، اس کا ماخذ: "أسکره الشراب" یعنی شراب نے اس کی عقل زائل کر دی ہے [3]۔

اصطلاح میں: وہ نشہ آور چیز کے استعمال سے انسان کو در پیش حالت ہے، اس حالت میں عقل معطل ہو جاتی ہے اور وہ اچھے برے کی تمیز نہیں کر پاتی [4]۔

باتفاق فقہاء نشہ حرام ہے خصوصاً اگر حرام ذریعہ سے ہو مثلاً اپنے اختیار سے، اور یہ جان کر نشہ آور چیز استعمال کرے کہ وہ عقل کو زائل کر دے گی۔

نشہ کے بارے میں فقہاء کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے نشہ کو تکلیف کے سقوط، حقوق کے ضیاع یا نشہ والے شخص سے ہونے والے جرائم کی حیثیت کم کرنے کا سبب نہیں مانا ہے، اس لئے کہ یہ جرم ہے، اور جرم سے مجرم کو فائدہ حاصل ہو، درست نہیں، نشہ کے خاص احکام کی تفصیل کی جگہ اصطلاح "سکر" ہے۔

### ج- ہزل (مزاح):

۳۹- ہزل: سنجیدگی کی ضد ہے یا کھیل ہے۔ لغت میں اس کا ماخذ

---

(1) التوضیح علی التوضیح ۲/۱۷۶، ۱۷۷ طبع صبیح۔
(2) التقریر والتحبیر ۲/۱۸۹ طبع الامیریہ، التلویح علی التوضیح ۲/۱۷۸ طبع صبیح، فتح الغفار ۳/۹۸ طبع الحلبی۔
(3) المصباح مادۂ "جہل"۔

(1) فتح الغفار ۳/۱۰۲، ۱۰۳ طبع الحلبی۔
(2) المنثور ۲/۱۲، ۱۳، ۱۴ طبع الخلیج، فتح الغفار ۳/۱۰۲، ۱۰۶ طبع الحلبی۔
(3) المصباح المنیر مادۂ "سکر"۔
(4) التلویح علی التوضیح ۲/۱۸۵ طبع صبیح، فتح الغفار ۳/۱۰۶ طبع الحلبی۔

"هزل في كلامه هزلا" ہے، یعنی اس نے مزاح کیا۔

اصطلاح میں: یہ ہے کہ لفظ سے اس کا حقیقی یا مجازی معنی مراد نہ ہو بلکہ کوئی اور معنی مراد ہو[1]۔

ہزل اہلیت کے منافی نہیں، البتہ مزاح کرنے والے کے اعتبار سے وہ بعض احکام پر اثر انداز ہوتا ہے۔

اس کی تفصیل اصطلاح "ہزل" میں ہے۔

د- سفہ:

۴۰- سفہ کا لغوی معنی: کم عقلی ہے اور اصل معنی: ہلکا پن ہے۔

اصطلاح میں: انسان پر طاری ہونے والا وہ ہلکا پن ہے جو اسے اپنے مال میں تقاضائے عقل کے خلاف تصرف کرنے پر آمادہ کرتا ہے، لیکن عقل میں خلل نہیں ہوتا[2]۔

سفہ صرف "عوارض مکتسبہ" میں سے ہے، "عوارض سماویہ" میں سے نہیں ہے، اس لئے کہ سفیہ اپنے اختیار سے عقل کے باقی رہنے کے باوجود اس کے تقاضے کے خلاف عمل کرتا ہے[3]۔

"سفہ" اور "عتہ" میں فرق واضح ہے کہ معتوہ بعض اقوال وافعال میں پاگل کے مشابہ ہوتا ہے، جب کہ سفیہ پاگل کے مشابہ نہیں، بلکہ اس پر ہلکا پن طاری ہوتا ہے، اور وہ مالی امور میں اس کے تقاضے پر چلتا ہے، انجام پر غور وفکر نہیں کرتا تاکہ اچھے اور برے انجام کا علم ہوسکے[4]۔

سفہ اہلیت کی دونوں قسموں میں سے کسی پر اثر انداز نہیں ہوتا ہے، اور نہ شرعی احکام میں سے کسی کے منافی ہے، اس سے حقوق اللہ اور حقوق العباد میں خطاب سفیہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے، البتہ شریعت نے مصلحت کی رعایت میں یہ طے کردیا ہے کہ اس کو اپنے مال میں تصرف کی آزادی سے روکا جائے گا تاکہ اس کے مال کا تحفظ ہو۔ اس سلسلہ میں تفصیل ہے، اور اس کی جگہ اصطلاح "سفہ" ہے۔

ھ- سفر:

۴۱- سفر (فتح السین والفاء) کا لغوی معنی: مسافت طے کرنا ہے۔ اور یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوچ کرنے کے لئے یا کسی جگہ کے ارادے سے نکلے جو "عدوی" (ایک بار دوڑنے کی جگہ) کی مسافت سے آگے ہو[1]۔ اس لئے کہ اہل عرب "عدوی" کی مسافت کو سفر نہیں کہتے ہیں۔

شرع میں: اقامت گاہ سے ایسے مقام تک چلنے کے ارادے سے نکلنا کہ اس کے اور اس مقام کے درمیان اونٹ کی رفتار اور پیدل چلنے کے لحاظ سے تین دن یا اس سے زیادہ کی مسافت ہو، سفر ہے[2]۔ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

سفر اہلیت کی کسی قسم میں اثر انداز نہیں، لیکن فقہاء نے اس کو عوارض میں شمار کیا ہے، اس لئے کہ شریعت نے اس کو عبادات میں تخفیف کا سبب بنایا ہے، مثلاً مسافر کے لئے چار رکعات والی نماز میں قصر اور روزہ نہ رکھنا[3]۔

---

(۱) المصباح مادہ "ہزل"، التقریر والتحبیر ۲/ ۲۰۳ طبع الامیریہ، التوضیح علی التوضیح ۲/ ۱۸۷ طبع صبیح۔

(۲) المصباح مادہ "سفہ"، التوضیح علی التوضیح ۲/ ۱۹۱ طبع صبیح، التقریر والتحبیر ۲/ ۲۰۱ طبع الامیریہ، کشف الاسرار ۴/ ۳۶۹ طبع دار الکتاب العربی۔

(۳) فتح الغفار ۳/ ۱۱۴ طبع الحلبی۔

(۴) التوضیح ۲/ ۱۹۱ طبع صبیح۔

(۱) المصباح مادہ "عدا"، "عدوی" کا معنی ہے حاکم سے انتقام کی کارروائی کرنے کی درخواست کرنا ہے، فقہاء کے یہاں "مسافت عدوی" کا استعمال اسی سے مستعار ہے کہ اس دوری تک وہ شخص ایک بار دوڑ کر آمد ورفت کرسکتا ہے۔

(۲) کشف الاسرار ۴/ ۳۷۶ طبع دار الکتاب العربی۔

(۳) التوضیح ۲/ ۱۹۳ طبع صبیح، فتح الغفار ۳/ ۱۱۷ طبع الحلبی، التقریر والتحبیر ۲/ ۲۰۳ طبع الامیریہ، جواہر الاکلیل ۱/ ۸۸ طبع دار المعرفۃ، روضہ ۱/ ۳۸۵۔

اس سلسلہ کی تفصیل کی جگہ اصطلاح "سُکر" ہے۔

**و- خطا:**

**۴۲-** لغت میں خطا سے مراد صواب و درست کی ضد ہے، اسی طرح عمد و قصد کے بالمقابل بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ عوارض اہلیت میں یہی دوسرا معنی (عمد کی ضد) مراد ہے (۱)۔

اصطلاح میں: کسی مقصود بالذات امر کو انجام دیتے وقت اس کے علاوہ جو بلاقصد صادر ہونے والا فعل ہے (۲)۔

خطا اہلیت کی کسی قسم کے منافی نہیں، اس لئے کہ خطا کے ساتھ عقل موجود ہوتی ہے، اس میں قصور اور جرم بے احتیاطی کی وجہ سے ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس لحاظ سے وہ قابل گرفت ہے، لہذا اس میں سزا کی تعیین بذات خود جرم کی حیثیت کے اعتبار سے نہیں، بلکہ اس بے احتیاطی کے اعتبار سے ہوگی جس کے نتیجے میں یہ جرم ہوگیا۔

حقوق اللہ میں خطا عذر ہے، اگر وہ اپنی کوشش کرچکا ہو، مثلاً نماز میں قبلہ کی سمت کا مسئلہ، اور شریعت نے خطا کو شبہ تسلیم کیا ہے، جس کی وجہ سے خطا کار سے سزا ساقط کی جاتی ہے، لیکن حقوق العباد میں خطا کو عذر نہیں مانا جاتا، اور اسی وجہ سے خطا ہونے والے ضرر یا ضیاع کا ضامن خطا وار اس کے نتیجے میں ہوتا ہے (۳)۔

اس سلسلہ کی تفصیل کی جگہ اصطلاح "خطا" ہے۔

**دوم: دوسرے کی طرف سے پیش آنے والے عوارض مکتسبہ:**

**۴۳-** یہ صرف ایک عارض ہے اور وہ ہے اکراہ۔

اس کا لغوی معنی: زبردستی کسی چیز پر آمادہ کرنا ہے (۱)۔

اصطلاح میں: دوسرے کو ایسے قول یا فعل پر آمادہ کرنا ہے جس سے وہ راضی نہ ہو، اور اگر اس کو اس کی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو اس کو اختیار نہ کرے (۲)۔

اکراہ رضا (خوشی) کو ختم کرتا ہے، اختیار کو نہیں، اس لئے کہ مکرہ (جس پر اکراہ کیا گیا ہو) سے فعل کا صدور اس کے اختیار سے ہوتا ہے، لیکن کبھی بھی وہ اس اختیار کو اس طور پر فاسد کردیتا ہے کہ اس کو دوسرے اختیار کے حوالہ کردیتا ہے، اور کبھی اس کو فاسد نہیں کرتا بلکہ کام کو انجام دینے والا اپنے قصد و ارادہ میں مستقل بالذات باقی رہتا ہے۔

اکراہ خواہ ملجی ہو یا غیر ملجی (جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں) یا کامل ہو یا ناقص (جیسا کہ شافعیہ نے کہا) اہلیت وجوب پر اثر انداز نہیں ہوتا، اس لئے کہ ذمہ باقی ہے، اور نہ اہلیت ادا پر اثر انداز ہوتا ہے، چونکہ عقل اور بلوغ باقی ہے، لیکن فقہاء نے اس کو عوارض میں شمار کیا ہے، اس لئے کہ وہ اختیار کو فاسد کردیتا ہے، اور بعض صورتوں میں یہ بھی مکرِہ (فتح الراء) کو مکرَہ (بکسر الراء) کا آلۂ کار بنا دیتا ہے (۳)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "اِکراہ" میں ہے۔

---

= طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۱/ ۵۰۲ طبع النصر۔

(۱) المصباح مادۂ "خطأ"۔

(۲) التلویح ۲/ ۱۹۵ طبع صبیح۔

(۳) التقریر والتحبیر ۲/ ۲۰۳ طبع الامیریہ، فتح الغفار ۳/ ۱۱۸ طبع الحلبی۔

---

(۱) المصباح مادۂ "کرہ"۔

(۲) التقریر والتحبیر ۲/ ۲۰۶ طبع الامیریہ، التلویح ۲/ ۱۹۶ طبع صبیح، فتح الغفار ۳/ ۱۱۹ طبع الحلبی۔

(۳) تبیین الحقائق ۵/ ۱۹۰ طبع دار المعرفۃ، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۵ طبع دار المعرفۃ، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۲۹۹ طبع الحلبی، کشاف القناع ۳/ ۲۱۶ طبع النصر، الحموی علی ابن نجیم ۱/ ۴۰۱ طبع العامرہ، المنثور ۳/ ۳۲۵ طبع اول، الاشباہ لابن نجیم ص ۱۴۰ طبع الہلال۔

# إہمال

تعریف:

۱ – إہمال کا لغوی معنی: ترک کرنا ہے، "أهمل أمره" اس نے کام کو ٹھیک طور پر انجام نہیں دیا، "أهملت الأمر" میں نے کام کو جان بوجھ کر یا بھول کر چھوڑ دیا، "أهمله إهمالا" اس کو اپنے حال پر چھوڑ دیا، یا اس کو چھوڑ دیا اور اس کو استعمال نہیں کیا۔

اور اسی سے "الكلام المهمل" غیر مستعمل کلام ہے[1]۔

فقہاء کی اصطلاح میں إہمال کا معنی مذکورہ بالا لغوی معانی سے الگ نہیں۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲ – امانتوں میں إہمال (بے توجہی) کی وجہ سے اگر وہ ہلاک یا ضائع ہو جائیں تو ضمان واجب ہوتا ہے، خواہ یہ امانت حفاظت کے قصد سے رکھی گئی ہو مثلاً ودیعت، یا کسی عقد کے ضمن میں امانت ہو مثلاً گروی رکھی گئی چیز، یا امانت کا رکھنا نہ ہو اور نہ کوئی عقد ہو پھر بھی وہ امانت ہو مثلاً کسی کے کپڑے کو ہوا اڑا کر کسی کے گھر میں ڈال دے[2]۔

لہذا ودیعت کے طور پر رکھی گئی چیز میں اصل یہ ہے کہ وہ مودَع

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الصحاح، تاج العروس، القاموس المحیط مادہ "ہمل"۔

(۲) مجلۃ الأحکام العدلیۃ مادہ (۷۶۲ تا ۷۶۸)۔

(محافظ) کے پاس امانت ہے، اگر اس کی تعدی اور لاپرواہی کے بغیر ہلاک ہو جائے تو ضامن نہیں ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ تعدی یا لاپرواہی کے بغیر ضامن نہیں ہوتا ہے، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "ليس على المستعير غير المغل ضمان، ولا على المستودع غير المغل ضمان"[1] (عاریۃ لینے والے پر ضمان نہیں اگر وہ خائن نہ ہو، اور نہ امانت دار پر ضمان ہے اگر وہ خائن نہ ہو)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "عاریۃ"، "ودیعت"۔

اجیر خاص کی لاپرواہی ضمان کا سبب نہیں، البتہ مشترک اجیر[2] جمہور فقہاء کے یہاں علی الاطلاق ضامن ہوتا ہے[3]۔ اس میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح "إجارۃ" اور "ضمان" میں ملاحظہ کریں۔

چکی کو کرایہ پر لینے والا اگر اس میں لاپرواہی کرے جس کی وجہ سے چکی کا کچھ سامان چوری ہو جائے تو اس پر ضمان ہے[4]۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۵۰۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۴۳۶ تا ۴۳۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۷/ ۲۸۰۔

حدیث: "ليس على المستعير غير المغل ضمان..." کی روایت دار قطنی نے حضرت عبد اللہ بن عمرو سے مرفوعاً کی ہے اور کہا ہے کہ اس کی سند میں عمرو اور عبیدہ ہیں اور وہ دونوں ضعیف ہیں، یہ قاضی شریح سے غیر مرفوع روایت ہے (سنن دار قطنی ۳/ ۴۱ طبع دار المحاسن، تلخیص الحبیر ۳/ ۹۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ)۔

(۲) مشترک اجیر وہ ہے جو اجارہ پر لینے والے کے لئے اور دوسرے کے لئے بھی کام کرے مثلاً رنگریز اور معمار، تمام فقہاء کی تعریف سے یہی ماخوذ ہے (رد المحتار ۶/ ۶۳، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۰، المہذب ۱/ ۴۰۸، کشاف القناع ۴/ ۳۳)۔

(۳) البدائع ۴/ ۲۱۱، الشرح الصغیر ۴/ ۴۷، المہذب ۱/ ۴۱۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۰۷، ۳۰۸، کشاف القناع ۴/ ۳۵، المغنی ۵/ ۵۲۴، ۵۲۷ طبع الریاض، الموسوعۃ الفقہیۃ اصطلاح "إجارۃ" ۱/ ۲۸۸، ۲۹۷۔

(۴) جامع الفصولین ۲/ ۱۲۲، الموسوعۃ الفقہیۃ اصطلاح "إجارۃ"، "ضمان"۔

ماہر طبیب، ختنہ کرنے والا، اور استاد اپنی لاپرواہی کے سبب پیدا ہونے والے نقصان کے ضامن ہیں۔

اگر ولی بچے کو کسی تیراک کے حوالہ کردے کہ اس کو تیراکی سکھا دے، اور اس نے بچے کو لے لیا اور وہ ڈوب گیا، تو اس پر اس کی دیت واجب ہوگی، اس کی تفصیل اصطلاح "دیت" میں ہے۔

قصاص اور چور کا ہاتھ کاٹنے میں ماہر کاٹنے والا اگر لاپرواہی کی وجہ سے اس حد سے آگے بڑھ جائے جس کا حکم ہے یا بے موقع کاٹ دے تو ضمان واجب ہوگا کیونکہ یہ اس کی لاپرواہی کے نتیجے میں پیدا ہونے والا نقصان ہے، عمد و خطا سے ضمان میں فرق نہیں ہوگا۔

ابن قدامہ نے کہا ہے: ہمارے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں (۱)۔

سرقہ میں ہاتھ کاٹنے کے بعد اس کو داغ دینا صحیح قول کے مطابق مستحب ہے، کیونکہ اس کا مقصد علاج کرنا اور شریانوں کی وجہ سے ہلاکت کا سد باب ہے، یہ بعض فقہاء کے یہاں ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ امام کے ذمہ واجب نہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ داغ دینا حد سے متعلق ہے، اور یہ حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، لہذا امام پر ایسا کرنا لازم ہے، اس میں لاپرواہی نہیں کرسکتا اور نہ اس کو ترک کرسکتا ہے، اور شافعیہ کے یہاں یہ مستحب ہے (۲)۔

**کلام کو بامعنی بنانا اس کو بے معنی رکھنے سے بہتر ہے:**

**۳- ایک فقہی قاعدہ ہے: "إعمال الكلام أولى من إهماله"** (کلام کو بامعنی بنانا اس کو بے معنی رکھنے سے بہتر ہے)، اس کی وجہ یہ ہے کہ مہمل لغو ہوتا ہے، اور عقل مند کا کلام لغو ہونے سے بچایا جائے گا، لہذا اس کو حتی الامکان قریب ترین محمل پر محمول کرنا واجب ہے جو اگر ممکن ہو تو اس کو معنی حقیقی میں ورنہ معنی مجازی میں مستعمل بنانا ہے، کیونکہ کلام میں اصل حقیقت ہے مجاز اس کا فرع اور بدل ہے۔

علماء اصول کا اتفاق ہے کہ حقیقی معنی اگر مشکل یا متروک ہو تو مجازی معنی کا رخ کیا جائے گا، اور حقیقی معنی کی دشواری اس وجہ سے ہوتی کہ وہ بالکل ممکن نہیں ہے، کیونکہ خارج میں اس کا کوئی فرد نہیں پایا جاتا، مثلاً اپنی اولاد پر وقف کرے اور اس کی کوئی اولاد نہ ہو، صرف پوتے ہوں تو مجازی معنی پر محمول ہوگا (یعنی پوتوں پر خرچ کیا جائے گا) اس لئے کہ حقیقت دشوار ہے۔

یا حقیقی معنی کی دشواری اس وجہ سے ہوگی کہ شرعی اعتبار سے وہ ممکن نہیں، مثلاً وکالت بالخصومت اس کو حقیقی معنی (یعنی فریق کا وکیل بنانا) پر محمول کرنا شرعاً ممنوع ہے، فرمان باری ہے: "وَلَا تَنَازَعُوا" (۱) (اور آپس میں جھگڑا مت کرو) اور اسی لئے اس کو مجاز پر محمول کیا جاتا ہے یعنی دعوی، اور جواب، اقرار اور انکار کرنا۔

دشواری کی دوسری وجہ میں وہ صورت ہے کہ کوئی قسم کھائے کہ اس دیگچی یا اس درخت یا اس گیہوں سے نہیں کھائے گا، اس لئے کہ حقیقی معنی (یعنی ان چیزوں کو کھانا) ممکن ہے لیکن بہت دشواری کے ساتھ، لہذا تینوں مثالوں میں مجاز کی طرف رخ کیا جائے گا، یعنی دیگچی کی چیز یا درخت کا پھل اگر ہو ورنہ اس کی قیمت، یا تیسری مثال میں گیہوں کی بنی چیز کھانا مراد ہوگا۔

اگر مثال کے طور پر عین درخت کو کھالے تو حانث نہ ہوگا۔

حقیقی معنی کی دشواری ہی کی طرح اس کا متروک ومہجور ہونا ہے،

(۱) شرح المنہاج وحاشیہ قلیوبی ۴ر ۲۰۷، نہایۃ المحتاج ۷ر ۳۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۶ر ۱۲۰۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۳ر ۲۰۶، شرح المنہاج ۴ر ۱۹۸، نہایۃ المحتاج ۷ر ۴۴۴، ۴۴۵، حاشیۃ الدسوقی ۴ر ۳۳۲، المغنی لابن قدامہ ۸ر ۲۶۰، ۲۶۱۔

(۱) سورۂ انفال ۴۶۔

اس لئے کہ شرعاً یا عرفاً مہجور و متروک معنی دشوار کی طرح ہے، مثلاً قسم کھائے کہ اس گھر میں قدم نہیں رکھے گا، تو اس کا حقیقی معنی ممکن تو ہے مگر مہجور و متروک ہے، عرف میں اس سے مراد داخل ہونا ہے، لہذا اگر وہ صرف پیر کا قدم اندر رکھ دے، داخل نہ ہو تو حانث نہیں ہوگا، اور اگر سوار ہوکر داخل ہو تو حانث ہو جائے گا۔

اگر حقیقی و مجازی دونوں معنی دشوار ہوں تو کلام مہمل و بے معنی ہوگا، کیونکہ اس کو صحیح کرنا ممکن نہیں۔

لہذا اگر کلام کو با معنی رکھنا دشوار ہو اس طور پر کہ مذکورہ وجوہات میں سے کسی وجہ سے اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنا ممکن نہ ہو یا اس کے تحت آنے والے حقیقی معانی میں سے دو متضاد معانی کے اجتماع کے سبب دشوار ہو اور کوئی وجہ ترجیح نہ ہو، اور نہ کسی مستعمل مجازی معنی پر محمول کرنا ممکن ہو یا ظاہر یعنی حس یا جو حس کے حکم میں ہو مثلاً عادت، اس کی تکذیب کرے تو ان تمام صورتوں میں کلام مہمل یعنی لغو ہوگا، اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

دو متضاد معانی کے اجتماع کی مثال یہ ہے کہ کسی نے کفالت لی لیکن یہ کفالت بالنفس ہے یا کفالت بالمال اس کو معلوم نہ ہو تو یہ کفالت درست نہیں۔

حقیقی معنی دشوار ہو اور غیر مستعمل ہونے کی وجہ سے مجازی معنی پر محمول کرنا بھی ممکن نہ ہو، مثلاً ایک شخص کسی معروف نسب والے کے بارے میں کہے: یہ میرا بیٹا ہے، تو جس طرح اس سے حقیقی معنی مراد لینا درست نہیں، کیونکہ دوسرے سے اس کا نسب ثابت ہے، اسی طرح مجازی معنی مراد لینا بھی درست نہیں، یعنی اس کے لئے یہ وصیت کرنا کہ ترکہ میں بیٹے کا حصہ دینے کے سلسلے میں اس کو بیٹے کے درجہ میں رکھ دیا جائے، ایسا اس لئے نہیں کہ یہ مجازی معنی مستعمل نہیں، اگر حقیقی معنی مستعمل نہ ہو تو اس کا وارث نہیں بنایا جاتا، تو مجاز اگر مستعمل نہ ہو تو بدرجہ اولی اس کا وارث نہیں بنایا جائے گا۔

اسی طرح اگر اپنی بیوی کے بارے میں کہے (جس کا باپ سے نسب معروف ہے) کہ یہ میری بیٹی ہے، تو اس کے سبب بھی حرام نہ ہوگی۔

حس کی تکذیب کی مثال: مورث کے قتل کا دعوی ہے جب کہ وہ بقید حیات ہو، یا عضو کاٹنے کا دعوی جب کہ وہ اپنی جگہ پر برقرار رہے اور بیوی سے ہم بستری کا دعوی جب کہ وہ مجبوب (مقطوع الذکر) ہو۔

عرف و عادت جس کی تکذیب کرے اس کی مثال: اس شخص کی طرف سے "بلوغ" کا دعوی ہے جس کی عمر یا جسم کو دیکھتے ہوئے اس کا احتمال نہ ہو، اور یتیم کے متولی یا بچے کے وصی کی طرف سے اتنی مقدار میں روپیہ خرچ کرنے کا دعوی جس کا ظاہر احتمال نہ ہو، ان تمام صورتوں میں کلام ملغی ہوگا، نہ اس پر اعتبار ہوگا نہ عمل، اگرچہ اس پر بینہ (ثبوت) پیش کر دیا جائے [1]۔

مذکورہ بالا مسائل کے لئے اصطلاحات "ترجیح"، "دعوی"، "کفالت"، "وصایت"، "وصیت" اور "وقف" دیکھی جائیں۔

(1) الاشباہ والنظائر لابن نجیم قاعدہ نہم ص ۱۳۵، ۱۳۶ اور اس کے بعد کے صفحات طبع دار مکتبۃ الہلال بیروت، الاشباہ والنظائر للسیوطی قاعدہ نہم ص ۱۲۹، ۱۳۹ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصطفی الحلبی مصر، جامع الفصولین ۲/ ۸۷، طبع اول الامیریہ، رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۲۵۳، ۲۵۴، تکملہ علی التنقیح ۱/ ۳۴۹ مصر

# أوزان

دیکھئے: "مقادیر"۔

# أوسق

دیکھئے: "مقادیر"۔

# اوصاف

دیکھئے: "صفت"۔

# اوقاتِ صلاۃ

**تعریف:**

۱ - وقت کا معنی کسی چیز کے لئے زمانہ کی مقررہ مقدار ہے، کسی چیز کے لئے کوئی وقت مقرر کردیا جائے تو کہا جاتا ہے: "وقّته توقيتا"۔ اوقات نماز: وہ زمانے ہیں جو شریعت نے نماز کی ادائیگی کے لئے مقرر کئے ہیں، لہذا وقت نماز کے وجوب کا سبب ہے، اس سے پہلے درست نہیں، اور وقت نکلنے کے بعد وہ قضا ہوگی (۱)۔

**مقررہ اوقات والی نمازوں کی اقسام:**

۲ - حنفیہ کے یہاں مقررہ اوقات والی نمازوں کی تین قسمیں ہیں:

قسم اول: فرض نمازیں یعنی پانچوں نمازیں۔

قسم دوم: واجب نمازیں، اور یہ وتر و عیدین ہیں۔

قسم سوم: سنت نمازیں، مثلاً پانچوں نمازوں سے قبل اور بعد کی سنتیں۔

جمہور کے یہاں فرض اور واجب میں فرق نہیں، اور وتر جمہور کے یہاں سنت ہے، اسی طرح عیدین کی نمازیں مالکیہ و شافعیہ کے یہاں سنت ہیں جب کہ حنابلہ کے یہاں فرض کفایہ ہیں۔

(۱) المصباح مادہ "وقت"، الطحطاوی ص ۹۳۔

## فرض نمازوں کے اوقات

### اوقات کی مشروعیت کی دلیل:

۳- اوقات کی مشروعیت کی دلیل کتاب اللہ ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فسبحان اللہ حين تمسون وحين تصبحون وله الحمد في السموات والأرض وعشيا وحين تظهرون"[۱] (سو اللہ کی تسبیح کیا کرو شام کے وقت بھی اور صبح کے وقت بھی، اور آسمانوں اور زمین میں حمد اسی کی ہوتی ہے، اور بعد زوال بھی اور ظہر کے وقت بھی)۔

بعض مفسرین نے کہا: یہاں تسبیح سے مراد نماز ہے، یعنی شام کے وقت نماز پڑھو اور اس سے مراد مغرب اور عشاء کی نمازیں ہیں، اور "حين تصبحون" سے مراد نماز فجر ہے، اور "عشيا" سے مراد نماز عصر ہے، اور "حين تظهرون" سے مراد نماز ظہر ہے[۲]۔

اسی طرح فرمان باری ہے: "أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا"[۳] (نماز ادا کیا کیجیے آفتاب ڈھلنے (کے بعد) سے رات کے اندھیرے ہونے تک، اور صبح کی نماز بھی، بے شک صبح کی نماز حضوری کا وقت ہے)۔

حدیث شریف میں نماز کے اوقات کا بیان ہے، جیسا کہ حضرت جبریل کی امامت والی حدیث ہے، آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "أمني جبريل عند البيت مرتين، فصلى الظهر في الأولى منهما حين كان الفيء مثل الشراك، ثم صلى العصر حين كان كل شيء مثل ظله، ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس وأفطر الصائم، ثم صلى العشاء حين غاب الشفق، ثم صلى الفجر حين برق الفجر وحرم الطعام على الصائم، وصلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شيء مثله لوقت العصر بالأمس، ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثليه، ثم صلى المغرب لوقته الأول، ثم صلى العشاء الآخرة حين ذهب ثلث الليل، ثم صلى الصبح حين أسفرت الأرض، ثم التفت إليّ جبريل وقال: يا محمد هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت فيما بين هذين الوقتين"[۱] (حضرت جبریلؑ نے بیت اللہ کے قریب دو بار میری امامت کی، پہلی بار ظہر کی نماز اس وقت پڑھی جب سایہ جوتے کے تسمہ کے مانند تھا، پھر عصر کی نماز اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس کے برابر ہو چکا تھا، پھر مغرب کی نماز اس وقت پڑھی جب آفتاب غروب ہو چکا تھا اور روزہ دار کے افطار کا وقت ہو چکا تھا، پھر جب شفق ختم ہوا تو عشاء کی نماز پڑھی، پھر صبح طلوع ہونے کے بعد فجر کی نماز پڑھی، اور یہ وہ وقت تھا جب سے روزہ دار کے لئے کھانا پینا حرام ہو جاتا ہے، اور دوسری بار حضرت جبریلؑ نے ظہر کی نماز اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس کے برابر ہو گیا تھا گویا پچھلے دن جس وقت عصر پڑھی تھی، پھر عصر کی نماز اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس کے دو مثل ہو چکا تھا، پھر مغرب کی نماز اسی وقت ادا کی جس وقت پہلے دن ادا کی تھی (یعنی آفتاب کے غروب ہونے کے

---

(۱) حدیث: "أمني جبريل عند البيت مرتين، فصلى الظهر ..." اس حدیث کو ترمذی نے بروایت حضرت ابن عباسؓ نقل کر کے کہا: حدیث حسن صحیح ہے، اور حضرت ابن عبد البر نے "تمہید" میں کہا: بعض حضرات نے حضرت ابن عباس کی اس حدیث پر کلام کیا ہے جس کی کوئی وجہ نہیں، اس کے تمام رواۃ علم کے ساتھ مشہور ہیں (سنن ترمذی ۱/ ۲۷۸، ۲۸۰ طبع الحلبی، نصب الرایہ ۱/ ۲۲۱، جامع الاصول ۵/ ۲۰۹، ۲۱۰)۔

(۱) سورۂ روم ۱۷، ۱۸۔

(۲) أحكام القرآن للقرطبی ۱۴/ ۱۴۔

(۳) سورۂ اسراء ۷۸۔

بعد)، پھر عشاء کی نماز تہائی رات گزر جانے کے بعد پڑھی، پھر فجر کی نماز اس وقت پڑھی جب زمین روشن ہوگئی، پھر میری طرف متوجہ ہوکر فرمایا: اے محمد! آپ سے پہلے انبیاء کا یہ وقت ہے، اور ان دونوں وقتوں کے درمیان جو اوقات آتے ہیں وہی نماز کے اوقات ہیں)۔

### فرض نمازوں کے اوقات کی تعداد:

۴- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ فرض نمازوں کی تعداد کے برابر ان کے اوقات کی تعداد بھی پانچ ہے۔ امام ابوحنیفہ سے جو نقل کیا گیا ہے کہ وتر فرض ہے، تو اوقات کی تعداد چھ ہوجائے گی، یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ ان کے یہاں وتر واجب ہے، اور واجب کا درجہ فرض سے کم ہے (۱)۔

## ہر وقت کی ابتداء وانتہاء

### وقت صبح کی ابتداء وانتہاء:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ صبح کے وقت کی ابتداء فجر صادق کے طلوع ہونے کے وقت سے ہے (۲)، اور اس کو فجر ثانی بھی کہتے ہیں۔ اس کا نام فجر صادق اس لئے ہے کہ اس سے صبح روشن اور واضح ہوجاتی ہے۔ فجر صادق کی علامت وہ سفیدی ہے جو آسمان کے کنارے چوڑائی میں پھیلی ہوتی ہے۔ اور فجر کاذب جس کو فجر اول بھی کہتے ہیں، اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں، نماز صبح کا وقت اس سے شروع نہیں ہوتا، اور اس کی علامت وہ سفیدی ہے جو وسط آسمان میں لمبائی میں ظاہر ہوتی ہے پھر مٹ جاتی ہے۔ اور ان دونوں فجروں کے درمیان تین درجے کے بقدر فرق ہے۔

اس کی دلیل امامت جبریل والی حدیث ہے جس میں آیا ہے: "ثم صلی الفجر حین برق الفجر وحرم الطعام علی الصائم، وصلی المرة الثانیة الصبح حین أسفرت الأرض، ثم التفت إليّ فقال: یا محمد هذا وقت الأنبياء من قبلك، والوقت فيما بين هذين الوقتين" (۱) (پھر صبح طلوع ہونے کے بعد فجر کی نماز پڑھی، یہ وہ وقت تھا جب روزہ دار کے لئے کھانا پینا حرام ہوجاتا ہے، اور دوسری بار صبح کی نماز اس وقت پڑھی جب زمین روشن ہوئی، پھر میری طرف متوجہ ہوکر فرمایا: اے محمد! آپ سے پہلے انبیاء کا یہ وقت ہے، اور ان دونوں وقتوں کے درمیان جو اوقات آتے ہیں وہی نماز کے اوقات ہیں)۔

۶- فجر کا آخری وقت امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک طلوع آفتاب سے کچھ پہلے ہے (۲)۔ امام مالک کا ایک قول یہ ہے کہ صبح کا مستحب وقت اسفار (روشنی پھیلنے) تک ہے، اسفار کے بعد طلوع آفتاب تک معذورین کے لئے وقت ضرورت ہے، مثلاً وہ حائضہ عورت جو اسفار کے بعد پاک ہو، اسی طرح نفاس والی عورت اور سونے والا بیدار ہوجائے اور مریض کو مرض سے شفاء مل جائے، تو ان تمام لوگوں کے لئے اس وقت نماز ادا کرنا بلا کراہت جائز ہے۔ امام مالک کا ایک قول یہ ہے کہ صبح کا سارا وقت مستحب ہے (۳)۔

شافعیہ کے یہاں صبح کے چار اوقات ہیں: وقت فضیلت: یہ اول

---

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۳۳ طبع اول ۱۳۲۷ھ، المجموع ۱/۲۷۳ طبع المطبعة المولویة فاس ۱۳۲۷ھ۔

(۲) البدائع ۱/۱۲۲، بدایة المجتہد ۱/۱۰۵، الإقناع فی شرح ألفاظ أبی شجاع ۱/۳۷۳ طبع بولاق، المغنی ۱/۳۸۵ طبع المنار مصر۔

(۱) حدیث "أمني جبريل" کی تخریج فقرہ نمبر ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/۲۳۰۔

(۳) بلغة السالک ۱/۸۳۔

وقت ہے، وقت مستحب: یہ اسفار تک ہے، سرخی تک بلا کراہت نماز جائز ہے اور سرخی کے بعد مکروہ ہے، اور وقت فضیلت سے مراد وہ وقت ہے جس میں ثواب مستحب وقت سے زیادہ ہے، اور بلا کراہت جواز کے وقت سے مراد وہ وقت ہے جس میں ثواب نہیں۔

امام احمد کے یہاں نماز صبح کا آخری مستحب وقت اسفار ہے، اور اسفار کے بعد سے طلوع شمس تک معذوری مجبوری کا وقت ہے۔ جو نماز صبح میں سوتا رہ جائے اور اسفار کے بعد بیدار ہو، اس کے لئے اس وقت نماز صبح پڑھنا بلا کراہت جائز ہے۔

بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی طلوع فجر کے وقت بیدار ہو، اور نماز صبح کو اسفار کے بعد تک بلا عذر موخر کرے تو اس کی نماز مکروہ ہوگی (1)۔

۷ - ماسبق سے معلوم ہوتا ہے کہ جمہور کے یہاں نماز صبح کا آخر وقت طلوع شمس ہے، کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں فرمایا گیا ہے: "إن للصلاة أولا وآخرا، وإن أول وقت الفجر حين يطلع الفجر، وإن آخره حين تطلع الشمس" (2) (نماز کا ایک اول وقت ہے اور ایک آخر وقت، نماز فجر کا اول وقت طلوع فجر ہے، اور اس کا آخر وقت طلوع آفتاب ہے)۔

**وقت ظہر کی ابتداء وانتہاء:**

۸ - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ظہر کا وقت وسط آسمان سے مغرب کی طرف سورج کے ڈھلنے سے شروع ہوتا ہے، زوال سے پہلے اس کی ادائیگی درست نہیں (1)۔

زوال معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس وقت سورج مشرق میں ہو اس وقت ہموار زمین میں ایک سیدھی لکڑی گاڑ دی جائے، جب تک لکڑی کا سایہ کم ہوتا رہے، سورج زوال سے پہلے ہے، اور جب لکڑی کا سایہ ختم ہوجائے یا اس کا کم ہونا رک جائے اس طور پر کہ کم سے کم سایہ رہ جائے تو آفتاب وسط آسمان میں ہے اور یہی وہ وقت ہے جس میں نماز پڑھنا ممنوع ہے، اور جب سایہ مغرب سے مشرق کی طرف آجائے اور بڑھنا شروع ہوجائے تو آفتاب وسط آسمان سے ڈھل چکا ہے اور ظہر کا وقت ہوگیا۔

ظہر کا اول وقت زوال آفتاب ہے، اس کی دلیل امامت جبریل والی مذکورہ حدیث ہے۔

ظہر کا آخر وقت جمہور اور صاحبین کے نزدیک اس وقت تک ہے جب ہر چیز کا سایہ سایہ اصلی کے علاوہ اس کے ایک مثل ہوجائے، اس لئے کہ امامت جبریل والی حدیث میں ہے: اور انہوں نے ظہر کی نماز دوسرے دن اس وقت پڑھی جب ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہوگیا تھا (2)۔

امام ابوحنیفہ کے یہاں ظہر کا آخر وقت اس وقت تک رہتا ہے جب ہر چیز کا سایہ سایہ اصلی کے علاوہ اس کے دو مثل ہوجائے۔ سایہ اصلی سے مراد کسی چیز کا وہ سایہ ہے جو سورج کے وسط آسمان میں ہونے کے وقت رہتا ہے، اس کو فئی اس لئے کہتے ہیں کہ سایہ مغرب سے مشرق کی طرف لوٹ جاتا ہے، اوقات اور مواضع کے اعتبار سے سایہ اصلی لمبا یا کم یا بالکل نہیں ہوتا ہے خط استواء سے مقام

(1) نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(2) حدیث: "إن للصلاة أولا وآخرا..." کو ترمذی نے تفصیل کے ساتھ روایت کیا ہے اور جامع الاصول کے محقق عبد القادر ارناؤوط نے کہا: یہ حدیث حسن ہے (سنن ترمذی ۱/ ۲۸۳، ۲۸۴ طبع الحلبی، جامع الاصول ۵/ ۲۱۴، ۲۱۵)۔

(1) بدایۃ المجتہد ۱/ ۹۸۔

(2) دیکھئے مذکورہ تمام فقہی مراجع میں اوقات نماز کی بحث، نیز المغنی ۱/ ۳۷۴، ۳۷۵ طبع الریاض۔

جس قدر دور ہوگا سایہ اصلی اسی قدر زیادہ لمبا ہوگا، گرمی کے مقابلہ میں سردی کے موسم میں سایہ اصلی لمبا ہوتا ہے[1]۔

ظہر کا آخر وقت سایہ اصلی کے علاوہ دو مثل تک رہتا ہے، اس پر امام ابوحنیفہ کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إنما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الأمم كما بين صلاة العصر إلى غروب الشمس. أوتي أهل التوراة التوراة فعملوا حتى انتصف النهار عجزوا، فأعطوا قيراطا قيراطا، ثم أوتي أهل الإنجيل الإنجيل فعملوا إلى صلاة العصر ثم عجزوا فأعطوا قيراطا قيراطا، ثم أوتينا القرآن، فعملنا إلى غروب الشمس، فأعطينا قيراطين قيراطين، فقال أهل الكتابين: أي ربنا أعطيت هؤلاء قيراطين قيراطين، وأعطيتنا قيراطا قيراطا، ونحن كنا أكثر عملا، قال: قال الله عز وجل: هل ظلمتكم من أجركم من شيء، قالوا: لا۔ قال: فهو فضلي أوتيه من أشاء"[2] (تمہاری زندگی پچھلی امتوں کی زندگیوں کے مقابلہ میں بس اتنی ہے جتنا وقت نماز عصر اور غروب آفتاب کے درمیان ہے، اہل تورات کو تورات دی گئی تو انہوں نے اس پر عمل کیا، جب دوپہر ہوئی تو وہ تھک گئے۔ ان کو ایک ایک قیراط ملا، پھر اہل انجیل کو انجیل دی گئی اور انہوں نے نماز عصر تک کام کیا پھر تھک گئے۔ ان کو بھی ایک ایک قیراط دیا گیا، پھر ہم کو قرآن دیا گیا تو ہم نے غروب آفتاب تک عمل کیا، تو ہم کو دو دو قیراط دیئے گئے، تو پچھلے دونوں اہل کتاب نے عرض کیا: اے پروردگار! ان لوگوں کو آپ نے دو دو قیراط دیئے اور ہم لوگوں کو ایک ایک قیراط، حالانکہ کام ہم نے زیادہ کیا؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ نے فرمایا: "کیا میں نے تمہاری اجرت میں کچھ کمی کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ نہیں؟ اللہ نے فرمایا: تو یہ میرا احسان ہے میں جس کو چاہوں دوں)۔

حدیث سے معلوم ہوا کہ عصر کا وقت ظہر سے کم ہے، اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب ظہر کا آخر وقت دو مثل تک رہے۔

امام ابوحنیفہ کے لئے حضرت ابوسعید خدری کی اس روایت سے بھی استدلال کیا گیا ہے جس میں حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "أبردوا بالظهر، فإن شدة الحر من فيح جهنم"[1] (ظہر کو ٹھنڈا کرکے پڑھو، اس لئے کہ گرمی کی شدت جہنم کی سانس کی وجہ سے ہے)، اور ٹھنڈا وقت عام طور پر گرم ممالک میں سایہ کے دو مثل ہونے پر آتا ہے۔

امام شافعی کا مشہور مذہب یہ ہے کہ ظہر کا ایک وقت فضیلت ہے، اور وہ اول وقت ہے، اور ایک مستحب وقت ہے جو آخر تک رہتا ہے، وقت عذر اس شخص کے لئے ہے جو ظہر وعصر میں جمع تاخیر کرے، لہذا وہ جمع کرتے وقت ظہر کو عصر کے وقت میں پڑھے گا[2]۔

امام مالک کی رائے یہ ہے کہ ظہر کا مستحب وقت اس وقت تک ہے جب ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہوجائے اور اس کا مجبوری

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۴۰، بلغۃ السالک ۱/ ۸۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۳۵۳، المغنی ۱/ ۳۹۵۔

(۲) حدیث: "إنما بقاؤكم فيما سلف قبلكم من الأمم كما بين صلاة العصر..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۸ طبع السلفیہ، عمدۃ القاری ۵/ ۵۰ طبع المنیریہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) حدیث: "أبردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۸ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوسعید خدری سے مرفوعا کی ہے۔

دیکھئے: البدائع ۱/ ۱۲۲، ۱۲۳، الہدایہ مع المجتہد ۱/ ۹۰۔

(۲) حاشیہ شرح المنہاج ۱/ ۲۷۰۔

بضرورت کا وقت ظہر وعصر میں جمع تاخیر کا وقت ہے لہذا وہ نماز ظہر سایہ کے ایک مثل ہونے کے بعد غروب آفتاب سے اتنی دیر قبل تک پڑھے جس میں صرف نماز عصر کی گنجائش رہ جائے[1]۔

**وقت عصر کی ابتداء وانتہاء:**

۹- صاحبین اور جمہور کے نزدیک سایہ کے ایک مثل سے بڑھنے کے بعد، اور امام ابوحنیفہ کے یہاں دو مثل سے بڑھنے کے بعد سے عصر کا وقت شروع ہوجاتا ہے[2]، اور اکثر مالکیہ کے یہاں ظہر اور عصر کا وقت ایک دوسرے میں داخل ہے، لہذا اگر کوئی شخص ظہر کی نماز سایہ کے ایک مثل ہوجانے پر پڑھے اور دوسرا اسی وقت عصر کی نماز پڑھے تو دونوں کی نمازیں درست ہوں گی، اس میں ابن حبیب اور ابن العربی کا اختلاف ہے[3]۔

امام ابوحنیفہ کا استدلال اس حدیث کے مفہوم سے ہے جو ابھی گذر چکی ہے جس میں آپ کا ارشاد ہے: "إن مثلكم ومثل من قبلكم من الأمم ..." (تمہاری اور تم سے پہلے قوموں کی مثال ...)، امام صاحب نے فرمایا: چونکہ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ عصر کا وقت ظہر کے وقت سے کم ہے، اس لئے اس کا تقاضا ہے کہ عصر کا اول وقت دو مثل کے بعد ہو۔

جمہور کی دلیل امامت جبریل والی سابق حدیث ہے، جس میں ہے کہ حضرت جبریل نے حضور ﷺ کو عصر کی نماز اس وقت پڑھائی جب ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہوگیا تھا، یعنی ایک مثل سے زیادہ ہونے کے بعد، حدیث کی یہ توجیہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ تعارض دور کیا جاسکے، کیونکہ ظاہر حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے پہلے دن آپ کو عصر کی نماز اس وقت پڑھائی جب ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہوگیا تھا، دوسرے دن انہوں نے ظہر کی نماز اس وقت پڑھائی جب ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہوگیا، ان دونوں میں تعارض ہے، کیونکہ اس دوسرے دن کی ظہر کی نماز سے معلوم ہوتا ہے کہ ظہر اور عصر دونوں کا وقت ایک ہے، لہذا اس تعارض کو دور کرنے کے لئے انہوں نے کہا کہ حضرت جبریل نے عصر کی نماز اس وقت پڑھائی تھی جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہوگیا تھا یعنی ایک مثل سے زیادہ ہونے کے بعد[1]۔

مالکیہ کا استدلال امامت جبریل کی حدیث کے ظاہر سے ہے جس میں ہے کہ انہوں نے پہلے دن آپ کو عصر کی نماز اس وقت پڑھائی جس وقت دوسرے دن ظہر کی نماز پڑھائی، لہذا معلوم ہوا کہ دونوں کا وقت ایک ہے۔

۱۰- عصر کا آخر وقت امام ابوحنیفہ کے یہاں غروب آفتاب تک ہے، یہی حنابلہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ کا یہ فرمان ہے: "من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر"[2] (جس نے آفتاب غروب ہونے سے قبل عصر کی ایک رکعت پالی، اس کو عصر مل گئی)، حنابلہ نے یہ اضافہ کیا ہے کہ وقت مستحب اس وقت ختم ہوجاتا ہے جب آفتاب زرد پڑنا شروع ہوجائے، اور ایک روایت میں ہے: جب ہر چیز کا سایہ اس کے دو مثل ہوجائے۔

مالکیہ کی ایک روایت میں ہے کہ عصر کا آخر وقت آفتاب کے زرد

---

(۱) بلغۃ السالک ۱/۸۲، ۸۳ طبع بیروت۔

(۲) اوقات نماز کے بارے میں سابقہ مراجع۔

(۳) بلغۃ السالک ۱/۸۲۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/۲۲۔

(۲) حدیث "من أدرك ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۵۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

پڑنے تک ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "إذا صليتم العصر فإنه وقت إلى أن تصفر الشمس"[1] (جب تم عصر پڑھو تو اس کا وقت سورج کے زرد پڑنے تک رہتا ہے)۔ اور شافعیہ کے یہاں عصر کے سات اوقات ہیں، وقت فضیلت: اول وقت، وقت مستحب: دو مثل تک، وقت عذر (اس شخص کے لئے جو ظہر اور عصر میں جمع تاخیر کرے) اس کے لئے ظہر اور عصر کو عصر کے وقت میں پڑھنا جائز ہے، وقت ضرورت جیسے حیض، نفاس والی عورت، جو آخر وقت میں پاک ہو اور مریض جو آخر وقت میں شفا پائے، وقت جواز بلا کراہت: دو مثل کے بعد، وقت کراہت تحریمی: آخری وقت سے اتنا پہلے جس میں پوری نماز کی گنجائش نہ ہو[2]۔

## وقت مغرب کی ابتداء و انتہاء:

۱۱ – اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مغرب کا اول وقت غروب آفتاب سے ہے۔ اس کی دلیل امامت جبریل والی سابق حدیث ہے جس میں ہے: "انہوں نے مغرب کی نماز دونوں دن اس وقت پڑھائی جب آفتاب غروب ہو گیا"۔

مغرب کا آخر وقت حنفیہ کے یہاں شفق کے ختم ہونے تک ہے، یہی حنابلہ اور امام شافعی کا مذہب قدیم ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "وقت صلاة المغرب مالم يغب الشفق"[3] (مغرب کا وقت رہتا ہے، جب تک شفق غائب نہ ہو جائے)۔

مالکیہ کے یہاں مشہور یہ ہے کہ مغرب کے وقت میں وسعت

---

(۱) حدیث: "إذا صليتم العصر..." کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۴۲۶/۱ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمرو سے مرفوعاً کی ہے (بدایۃ المجتہد ۹۶/۱)۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۳۵۳/۱۔

(۳) حدیث: "وقت صلاة المغرب..." کی روایت مسلم (۴۲۷/۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

نہیں، بلکہ وہ شرائط نماز، خبث سے پاکی اور ستر عورت کے حصول کے بعد تین رکعات کے بقدر رہتا ہے[1] اور اس سے کہ حضرت جبریل کی امامت والی حدیث میں ہے کہ انہوں نے دونوں دن مغرب کی نماز غروب آفتاب کے بعد پڑھائی۔

امام شافعی کا جدید مذہب یہ ہے کہ اس کا وقت وضو، ستر عورت، اذان، اقامت اور پانچ رکعات کے بقدر رہتا ہے، اس کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔ پانچ رکعتوں سے مراد مغرب کی تین رکعات اور اس کے بعد سنت کی دو رکعتیں ہیں[2]۔

## وقت عشاء کی ابتداء و انتہاء:

۱۲ – امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان اتفاق ہے کہ عشاء کا وقت شفق کے ختم ہونے پر شروع ہو جاتا ہے، البتہ شفق سے مراد کیا ہے اس میں ان کا باہمی اختلاف ہے: امام ابو حنیفہ کے نزدیک شفق وہ سفیدی ہے جو غروب آفتاب کے بعد والی سرخی کے بعد افق میں ظاہر ہوتی ہے، اور صاحبین کے نزدیک وہی سرخی شفق ہے۔ یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے، دونوں شفقوں کے درمیان تین درجے کے برابر فرق ہے جو بارہ منٹوں کے برابر ہے اور شافعیہ کے یہاں عشاء کے سات اوقات ہیں: وقت فضیلت: اول وقت ہے، وقت مستحب: رات کے ثلث اول کے آخر تک، اور ایک قول ہے کہ نصف شب تک، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لولا أن أشق على أمتي لأخرت صلاة العشاء إلى نصف الليل"[3] (اگر میری امت پر دشواری کا

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۵۱/۱، ۵۲۔

(۲) البدائع ۱۲۳/۱، جواہر الاکلیل ۳۳/۱، نہایۃ المحتاج ۳۵۳/۱، ۳۵۴، حاشیہ قلیوبی علی المنہاج ۱۱۳/۱ طبع عیسی الحلبی، المغنی ۳۷۴/۱، ۳۷۵۔

(۳) حدیث: "لولا أن أشق..." کی روایت ترمذی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً ان الفاظ میں کی ہے: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم أن

مجھے امت پر مشقت کا اندیشہ نہ ہوتا تو عشاء کی نماز نصف شب تک مؤخر کر دیتا)۔ وقت جواز بلا کراہت: فجر اول تک، اور کراہت کے ساتھ، فجر ثانی تک، وقت حرمت، وقت ضرورت، مجبوری اور وقت معذوری۔

شفق سے مراد سفیدی ہے، امام ابو حنیفہ کے اس قول کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے: "إن آخر وقت المغرب حين يسود الأفق"(۱) (مغرب کا آخری وقت افق کے سیاہ ہونے تک ہے)، اور افق اس وقت سیاہ ہوتا ہے جب سورج تاریکی میں چھپ جائے اور یہ شفق ابیض کے غائب ہونے کا وقت ہے(۲)۔

شفق سے مراد سرخی ہے، جمہور کے اس قول کی دلیل یہ حدیث ہے: "أنه كان يصلي العشاء عند مغيب القمر في الليلة الثالثة"(۳) (حضور ﷺ عشاء کی نماز تیسری رات کے چاند کے

= يؤخروا العشاء إلى ثلث الليل أو نصفه" (اگر مجھے امت کی مشقت کا خیال نہیں ہوتا تو میں انہیں حکم دیتا کہ وہ عشا کو ایک تہائی یا آدھی رات تک مؤخر کریں)۔ ترمذی نے کہا: حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث حسن صحیح ہے (تحفۃ الاحوذی ۱/ ۵۰۸ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ)۔

(۱) حدیث: "إن آخر وقت المغرب حين يسود الأفق..." زیلعی نے نصب الرایہ میں ان الفاظ میں ذکر کیا ہے: "آخر وقت المغرب إذا اسود الأفق" زیلعی نے اس کو غریب کہا ہے اور حافظ ابن حجر نے درایہ میں کہا ہے کہ مجھے یہ حدیث نہیں ملی، البتہ ابوداؤد میں حضرت ابو مسعود کی روایت میں ہے: "يصلي المغرب حين تسقط الشمس ويصلي العشاء حين يسود الأفق" (اور مغرب پڑھتے جب سورج گر جاتا اور عشاء پڑھتے جب افق سیاہ ہو جاتا) (نصب الرایہ ۱/ ۲۳۳، الدرایہ ۱/ ۱۰۳، عون المعبود ۱/ ۱۵۴ طبع ہندوستان)۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۱۲۴۔

(۳) حدیث: "أنه كان يصلي العشاء عند مغيب القمر في الليلة الثالثة" کی روایت ترمذی، ابوداؤد اور نسائی نے بروایت نعمان بن بشیر ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أنا أعلم الناس بوقت هذه الصلاة صلاة العشاء الآخرة كان رسول الله ﷺ يصليها لسقوط القمر لثالثة" (میں اس نماز یعنی عشاء کی آخری نماز کے بارے میں سب سے زیادہ

غائب ہونے کے وقت پڑھتے تھے)۔ اور یہ شفق احمر کے غائب ہونے کا وقت ہے(۱)۔

۱۳ - امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے یہاں بالاتفاق عشاء کا آخری وقت فجر صادق کے طلوع تک ہے، اور یہی شافعیہ کا مذہب ہے اور مالکیہ کے یہاں بھی غیر مشہور قول یہی ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے: "أول وقت العشاء حين يغيب الشفق، وآخره حين يطلع الفجر"(۲) (عشاء کا اول وقت وہ ہے جب شفق غائب ہو جائے اور آخر وقت وہ ہے جب فجر طلوع ہو جائے)۔ مالکیہ کا مشہور

= جانتا ہوں، رسول اللہ ﷺ تیسری رات کے چاند ڈوبنے کے وقت عشاء پڑھتے تھے) ابن عربی نے کہا: یہ حدیث صحیح ہے (تحفۃ الاحوذی ۱/ ۵۰۷ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن نسائی ۱/ ۲۶۴، سنن ابوداؤد ۱/ ۲۹۱، ۲۹۲ طبع استنبول، نیل الاوطار ۲/ ۱۰۹، طبع المطبعۃ العثمانیہ)۔

(۱) بدائع الصنائع ۱/ ۱۲۴۔

(۲) حدیث: "أول وقت العشاء حين يغيب الشفق، وآخره حين يطلع الفجر" کے ابتدائی حصہ کی روایت امام ترمذی نے ان الفاظ میں کی ہے: "إن أول وقت العشاء الآخرة حين يغيب الأفق" حدیث طویل ہے اور عبد القادر ارناؤوط نے کہا: یہ حدیث حسن ہے۔

حدیث إلا کا حصہ تو حافظ ابن حجر نے الدرایہ میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: "آخر وقت العشاء حين يطلع الفجر" ابن حجر نے کہا: مجھے یہ حدیث نہیں ملی، لیکن طحاوی نے کہا کہ مجموعہ احادیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ عشاء کا آخر وقت طلوع فجر سے پہلے ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباس، حضرت ابو موسیٰ اور ابو سعید خدری کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے عشاء کی نماز تہائی رات تک مؤخر کی، اور حضرت ابو ہریرہ و حضرت انس کی روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے اس کو نصف شب تک مؤخر کیا، اور حضرت عائشہ کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نے عشاء کو اس قدر مؤخر کیا کہ عام رات گزر گئی، اس سے ثابت ہوا کہ پوری رات عشاء کا وقت ہے، اس کی تائید حضرت ابو موسیٰ کے نام حضرت عمر کے خط سے ہوتی ہے کہ عشاء کی نماز رات میں جب چاہو پڑھو۔ حضرت ابو قتادہ کی حدیث میں ہے: "ليس في النوم تفريط" (سنن ترمذی ۱/ ۲۸۳، ۲۸۴ طبع الحلبی، جامع الاصول ۵/ ۲۴۳، ۲۱۵، الدرایہ ۱/ ۱۰۳ طبع الجالد)۔

مذہب یہ ہے کہ عشاء کا آخری وقت تہائی رات ہے، اس لئے کہ حضرت جبریل کی امامت والی سابقہ حدیث میں ہے کہ انہوں نے دوسرے دن عشاء کی نماز تہائی رات میں پڑھائی۔

حنابلہ کے یہاں عشاء کا آخری مستحب وقت تہائی رات ہے، اس کے بعد طلوع فجر تک وقت ضرورت ہے مثلاً مریض مرض سے شفاء پائے یا حیض یا نفاس والی عورت پاک ہو[1]۔

## وقت کا وسیع اور تنگ ہونا، اور نفس وجوب اور وجوب اداء کے وقت کا بیان:

۱۴ - حنفیہ کے یہاں تمام فرائض کے لئے وقت موسع اول وقت سے شروع ہوکر یہاں تک رہتا ہے کہ وقت میں تکبیر تحریمہ سے زیادہ کی گنجائش نہ رہ جائے، اور جب صرف تکبیر تحریمہ کا وقت رہ جائے تو یہی وقت مضیق (تنگ وقت) ہے، اس سے مؤخر کرنا حرام ہے، اور امام زفر کے یہاں وقت مضیق وہ ہے جب صرف نماز کی رکعتوں کی گنجائش رہ جائے۔

رہا وقت وجوب تو وہ اول وقت سے لے کر نماز کا وقت نکلنے سے اتنی دیر پہلے تک رہتا ہے کہ اس میں تکبیر تحریمہ یا مثلاً مغرب کی تین رکعتوں کی گنجائش رہ جائے۔

وقت وجوب اداء وہ آخری وقت ہے جس میں تکبیر تحریمہ یا مغرب کی تین رکعت کی گنجائش ہو۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے[2]۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وجوب اداء کا تعلق آخر وقت سے ہے، اور آخر وقت سے پہلے مکلف کو اختیار ہے کہ کسی وقت ادا کرلے یا نہ کرے۔

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں وجوب اداء کا تعلق آخر وقت سے نہیں، بلکہ وقت کے تمام اجزاء سے ہوتا ہے[1]۔

اختلاف کا اثر اس مقیم کے مسئلہ میں ظاہر ہوگا جو آخر ظہر کے وقت آخر میں سفر کرے تو حنفیہ کے یہاں جب ظہر کی قضا کرے گا تو دو رکعت کی قضا کرے گا، کیونکہ وجوب اداء کا تعلق آخر وقت سے ہے، اور آخر وقت میں یہ مسافر تھا لہذا وہ مسافر کی نماز کی قضاء کرے گا۔ حنفیہ کے علاوہ دوسرے حضرات کے یہاں چار رکعت کی قضا کرے گا، کیونکہ وجوب اداء کا تعلق وقت کے اول اور بعد والے حصہ سے ہے، اور اول وقت میں وہ مقیم تھا، لہذا اس پر مقیم کی نماز کی قضا واجب ہوگی۔

اسی طرح حنفیہ کے یہاں اگر آخر وقت میں عورت کو حیض یا نفاس آجائے یا عقل مند پاگل ہوجائے یا بے ہوش ہوجائے تو اس موانع کے ختم ہونے کے بعد ان پر اس فرض کی قضا واجب نہیں، کیونکہ وجوب اداء کا تعلق اخیر وقت سے ہے، اور اخیر وقت میں یہ لوگ خطاب کے اہل نہ تھے، اور جب ان پر اداء واجب نہیں تو قضا بھی واجب نہیں ہوگی۔

## فرض نمازوں کے مستحب اوقات:

### فجر کا مستحب وقت:[2]

۱۵ - حنفیہ کے یہاں فجر میں اسفار مستحب ہے، یعنی اتنی دیر کی جائے کہ روشنی پھیل جائے اور جو مسجد میں باجماعت نماز ادا کرنا چاہے وہ مسجد میں آسکے، راستہ میں کوئی نقصان نہ ہو، مثلاً اس کا قدم پھسل

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/۸۹، جواہر الاکلیل ۱/۳۳، قلیوبی ۱/۱۱۳، المغنی ۱/۳۸۱ کے علاوہ نیز سابقہ مراجع۔
(۲) بدائع الصنائع ۱/۹۴، ۹۵۔

(۱) قلیوبی ۱/۱۱۵، ۱۱۷، المغنی ۱/۳۹۷۔
(۲) مستحب: وہ ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے پسند اور ترغیب دی، لیکن واجب نہیں کیا، اور نہ اس کی پابندی کی۔

جائے یا گڑھے میں گر جائے اور اس جیسے دوسرے نقصانات اور ضرر جو اندھیرے میں چلنے سے ہو سکتے ہیں، اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: "أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر"[1] (فجر میں خوب اجالا کرو، اس لئے کہ اس کا اجر بڑھا ہوا ہے)۔

نیز اس لئے کہ اسفار میں تکثیر جماعت ہے، اور غلس (اندھیرے میں چلنے) میں تقلیل جماعت ہے لہذا اسفار افضل ہے۔ یہ مسئلہ مردوں کے حق میں ہے عورتیں گھروں میں اول وقت میں نماز پڑھیں گی، اس میں جوان اور بوڑھی عورتیں برابر ہیں۔ خصوصاً اس دور میں جب کہ بحر و بر ہر جگہ فتنہ و فساد زیادہ ہو رہا ہے۔

اسی طرح حاجی مزدلفہ میں یوم نحر کی نماز فجر غلس (اندھیرے) میں اول وقت میں پڑھے گا، تاکہ وقوف مزدلفہ کے لئے فارغ ہوجائے، جس کی ابتداء طلوع فجر ثانی اور انتہا طلوع آفتاب ہے، کیونکہ وقوف واجبات حج میں سے ہے[2]۔

جمہور کے یہاں غلس میں پڑھنا افضل ہے[3]، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "كن نساء المؤمنات يشهدن مع رسول الله ﷺ صلاة الفجر متلفعات بمروطهن، ثم ينقلبن إلى بيوتهن حين يقضين الصلاة

(1) حدیث: "أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر..." کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے اور الفاظ ترمذی کے ہیں، ترمذی نے کہا یہ حدیث حسن صحیح ہے اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں کہا: اس کی روایت اصحاب سنن نے کی، اور کئی ایک نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (سنن ابی داؤد ۱/ ۲۹۴ طبع استنبول، تحفۃ الاحوذی ۱/ ۴۷۷، ۴۷۹ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، فتح الباری ۲/ ۵۵ طبع السلفیہ)۔

(2) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۹۸، ابن عابدین ۱/ ۲۴۸ طبع اول، بدائع الصنائع ۱/ ۳۵۔

(3) بلغۃ السالک ۱/ ۸۳، التاج والاکلیل ۱/ ۳۸۳، ۳۹۴، ۳۹۷، المغنی ۱/ ۳۹۵۔

لا يعرفهن أحد من الغلس"[1] (مسلمان عورتیں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز فجر میں اپنی چادروں میں لپٹی ہوئی شریک ہوتی تھیں، اور نماز پوری کر کے اپنے گھروں کو لوٹتی تھیں تو اندھیرے کی وجہ سے ان کو کوئی نہیں پہچانتا تھا)۔

۱۶- ظہر کا مستحب وقت: حنفیہ و حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز ظہر میں گرمی میں ابراد اور سردی کے زمانے میں تعجیل افضل ہے البتہ بدلی کے دن میں مؤخر کی جائے گی[2]۔

ظہر میں "ابراد" کا مطلب یہ ہے کہ اس کو یہاں تک مؤخر کیا جائے کہ گرمی کی شدت کم ہوجائے، اور مسجد جانے والے دیواروں کے سایہ میں چل سکیں، تاخیر اس لئے افضل ہے کہ فرمان نبوی ہے: "أبردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم"[3] (ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھو، اس لئے کہ گرمی کی شدت جہنم کے سانس کی وجہ سے ہے)۔

نیز اس لئے کہ تاخیر میں جماعت کثیر ہوتی ہے، اور تعجیل میں جماعت قلیل ہوتی ہے، لہذا تاخیر افضل ہے، البتہ جاڑے کے موسم میں ظہر میں تعجیل مستحب ہے، کیونکہ اول وقت میں نماز اللہ کو پسند ہے، اور تعجیل سے کوئی مانع نہیں، اس لئے کہ گرمی میں ظہر میں تعجیل سے مانع مصلیوں کو پہنچنے والی تکلیف تھی جو تقلیل جماعت کا سبب ہے، اور یہ مانع جاڑے کے موسم میں ظہر میں نہیں، لہذا تعجیل افضل ہے، ہاں بادل والے دن میں اس ڈر سے کہ نماز وقت سے پہلے نہ پڑھ لی جائے، ظہر میں تاخیر کی جائے گی[4]۔

(1) حدیث عائشہؓ "كن نساء المؤمنات" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(2) اوقات نماز کے بارے میں حنفیہ و حنابلہ کے مذکورہ مراجع۔

(3) حدیث "أبردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم" کی تخریج (فقرہ ۸ میں) گذر چکی ہے۔

(4) حنفیہ کی نظر میں یہ اس وقت ہے جب کہ صحیح وقت معلوم کرنے کا ذریعہ مثلاً گھڑیاں وغیرہ نہ ہوں۔

مالکیہ کے یہاں گرمی سردی ہر ایک میں تعجیل افضل ہے، الا یہ کہ جماعت کا منتظر ہو، تو چوتھائی قد تک سایہ کے پہنچنے تک تاخیر مستحب ہے، اور سخت گرمی میں سایہ کے نصف قد تک پہنچنے تک تاخیر مستحب ہے(۱)۔

چوتھائی قد اور نصف قد (جہاں تک مالکیہ کے یہاں تاخیر مستحب ہے) سے مراد ایک مثل کا چوتھائی یا اس کا نصف ہے۔

شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر تنہا نماز پڑھ رہا ہے تو تعجیل کرے، اور اگر جماعت کے ساتھ پڑھنا ہے تو یہاں تک مؤخر کرے کہ دیواروں کا اتنا سایہ ہوجائے کہ جماعت میں شرکت کے لئے آنے والا اس میں چل سکے، بشرطیکہ وہ گرم ملک مثلاً حجاز میں ہو(۲)۔

۱۷ - عصر کا مستحب وقت: حنفیہ(۳) کے نزدیک سورج میں تبدیلی آنے سے پہلے تک عصر کو مؤخر کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن النبي ﷺ كان يؤخر العصر مادامت الشمس بيضاء نقية"(۴) (حضور ﷺ عصر کو اس وقت تک مؤخر کرتے تھے جب تک سورج سفید اور صاف رہے) اور اس لئے بھی تاکہ اس سے پہلے نفل پڑھ سکے، کیونکہ عصر کے بعد نفل مکروہ ہے۔

جمہور فقہاء کے یہاں عصر میں تعجیل مستحب ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "الوقت الأول من الصلاة رضوان الله، والوقت الآخر عفو الله"(۱) (نماز کا اول وقت اللہ کو پسند ہے، اور آخر وقت میں نماز اللہ کا عفو ہے)۔

۱۸ - مغرب کا مستحب وقت: ہمارے علم میں فقہاء کے یہاں بالاتفاق اس میں تعجیل مستحب ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لاتزال أمتي بخير أو قال على الفطرة - مالم يؤخروا المغرب إلى أن تشتبك النجوم"(۲) (میری امت بھلائی کے ساتھ یا فرمایا: فطرت اسلام پر رہے گی جب تک کہ مغرب کو اس وقت تک مؤخر نہ کرے، جب ستارے گھنے ہوجائیں)۔ ابر والی کے دن میں اس ڈر سے کہ کہیں وقت سے پہلے نہ پڑھ لی جائے، مؤخر کرنا مستحب ہے(۳)۔

۱۹ - عشاء کا مستحب وقت: حنفیہ کے نزدیک تہائی رات سے پہلے تک عشاء کو مؤخر کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "لولا أن أشق على أمتي لأخرت العشاء إلى ثلث الليل أو نصفه"(۴) (اگر اپنی امت پر مجھے شاق ہونے کا اندیشہ نہ ہوتا تو

---

(۱) بلغۃ السالک ۱/ ۸۳۔

(۲) المجموع ۳/ ۳۹۸، ۳۹۹ و ۳۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۴۶، ۲۴۷۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ كان يؤخر العصر مادامت الشمس بيضاء نقية ..." کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اور انہوں نے اور منذری نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے (عون المعبود ۱/ ۱۵۸ طبع ہندوستان، مختصر سنن ابی داؤد منذری ۱/ ۲۴۰ شائع کردہ دار المعرفۃ)۔

---

(۱) حدیث: "الوقت الأول من الصلاة رضوان الله، والوقت الآخر عفو الله" کی روایت ترمذی اور بیہقی نے بطریق یعقوب بن ولید مدنی کی ہے، بیہقی نے کہا: یہ حدیث حضرت یعقوب بن ولید مدنی کے ذریعہ سے معروف ہے اور یعقوب منکر الحدیث ہے، یحییٰ بن معین نے اس کو ضعیف اور امام احمد نے اس کو جھوٹا کہا ہے اور تمام حفاظ نے اس پر حدیث وضع کرنے کا الزام لگایا ہے، یہ حدیث دوسری اسانید سے جن میں سب کی سب ضعیف ہیں مروی ہے (سنن ترمذی ۱/ ۳۲۱ طبع الحلبی، السنن الکبری للبیہقی ۱/ ۴۳۵ طبع ہندوستان، نصب الرایہ ۱/ ۲۴۲، ۲۴۳)۔

(۲) حدیث: "لا تزال أمتي بخير ..." کی روایت ابوداؤد نے کی ہے، ابوداؤد نے اس سے سکوت اختیار کیا ہے اور جامع الاصول کے محقق عبد القادر ارناؤوط نے کہا: اس کی سند حسن ہے (عون المعبود ۱/ ۱۶۱ طبع ہندوستان، جامع الاصول ۵/ ۲۳۲) مزید دیکھئے مذکورہ سابقہ مراجع۔

(۳) مذکورہ مراجع، بدائع الصنائع ۱/ ۱۲۳، المغنی ۱/ ۱۹۸۔

(۴) حدیث: "لولا أن أشق ..." کی تخریج فقرہ ۱۲ میں گذر چکی ہے۔

عشاء کو تہائی یا نصف رات تک موخر کردیتا)۔ اور نصف رات تک تاخیر مباح، اور نصف کے بعد مکروہ تحریمی ہے۔

حنفیہ کے یہاں مکروہ تحریمی وہ ہے جس کی سزا فرض نماز چھوڑنے والے کی سزا سے کم ہو یعنی واجب کو قصداً چھوڑ دینے سے مکروہ تحریمی کا وقوع ہوتا ہے۔

بارش یا ٹھنڈک کے خیال سے بدلی والے دن میں عشاء کی نماز میں تعجیل مستحب ہے کیونکہ بارش اور ٹھنڈک تقلیل جماعت کا سبب ہے۔ حنابلہ کی رائے ہے کہ اگر مصلیین پر شاق نہ ہو تو عشاء کو آخر وقت تک موخر کرنا مستحب ہے، کیونکہ حدیث میں ہے: "لولا أن أشق علی أمتي" حدیث قریب ہی گزر چکی ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک مستحب اوقات کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔

**واجب اور مسنون نمازوں کے اوقات:**

**۲۰** - واجب نمازیں (فرض کے علاوہ) جن کا معین وقت ہے، یہ ہیں: وتر امام ابوحنیفہ کے نزدیک، اور عیدین کی نماز۔

الف- وتر: امام ابوحنیفہ کے نزدیک وتر اور عشاء کا وقت ایک ساتھ یعنی شفق ابیض کے ختم ہونے سے شروع ہوتا ہے لیکن وتر کی نماز عشاء سے پہلے نہیں پڑھی جائے گی، کیونکہ دونوں کے درمیان ترتیب لازم ہے، صاحبین کے نزدیک وتر کا وقت نماز عشاء کے بعد شروع ہوتا ہے، اور یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے[1]۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل عقلی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر کوئی عشاء کی نماز نہ پڑھے یہاں تک کہ فجر طلوع ہو جائے تو وتر اور عشاء کی قضا بالاتفاق لازم ہے، اگر وتر کا وقت عشاء کے بعد ہوتا تو وتر کی قضا لازم نہ ہوتی، کیونکہ اس کا وقت ہی نہیں ہوا، اس لئے کہ اس کا وقت نماز عشاء کے بعد ہے اور اس نے عشاء پڑھی ہی نہیں، اور یہ محال ہے کہ عشاء پڑھے بغیر نماز وتر کے ساتھ اس کا ذمہ مشغول ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ عشاء اور وتر کا وقت ایک ہے۔

جمہور کی دلیل یہ حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن الله زادكم صلاة، فصلوها فيما بين العشاء إلى صلاة الصبح، الوتر، الوتر"[1] (اللہ نے تمہارے لئے ایک نماز کا اضافہ کیا، تم اس کو عشاء اور نماز صبح کے درمیان پڑھو، یہ نماز وتر ہے، وتر ہے)، اور حدیث میں موجود لفظ "بین" سے معلوم ہوتا ہے کہ وتر عشاء کے بعد ہے۔

جمہور اور امام ابوحنیفہ کے درمیان اختلاف حقیقی ہے، ثمرۂ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ جس نے عشاء کی نماز وضو کے بغیر پڑھی، پھر وضو کر کے وتر پڑھی، پھر اسے یاد آیا کہ اس نے عشاء کی نماز بغیر وضو کے پڑھی تھی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک عشاء دوبارہ پڑھے، وتر نہیں، اس لئے کہ اس نے عشاء بغیر وضو کے پڑھی، وتر کو نہیں دہرائے گا، کیونکہ اس نے وتر اپنے وقت میں وضو کے ساتھ پڑھی، جب کہ جمہور کے نزدیک عشاء اور وتر دونوں دوبارہ پڑھے، وتر کا اعادہ اس لئے کہ وقت سے پہلے پڑھی اور عشاء اس لئے کہ بغیر وضو کے پڑھی[2]۔

---

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۸۸، ابن عابدین ۱/۲۴۱، ۲۴۷، جواہر الاکلیل ۱/۳۷، قلیوبی ۱/۱۱۴، المغنی ۲/۱۶۱۔

(۱) حدیث "إن الله زادكم صلاة فصلوها فيما بين العشاء إلى صلاة الصبح: الوتر الوتر..." کے متعدد طرق ہیں، ایک طریق امام احمد اور طبرانی کے یہاں بروایت ابوبصرہ غفاری المعجم الکبیر میں ہے جیسا کہ ہیثمی نے کہا، امام احمد کے یہاں اس کی دو سندیں ہیں ان میں ایک سند کے رجال صحیح کے رجال ہیں سوائے امام احمد کے شیخ علی بن اسحاق سلمی کے جو ثقہ ہیں (مجمع الزوائد ۲/۲۳۹ شائع کردہ مکتبۃ القدسی، نصب الرایہ ۲/۱۰۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۲۷۲۔

وتر کا آخر وقت طلوع فجر صادق ہے، ہمارے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں، اس کی دلیل حدیث بالا: "إن الله زادكم صلاة ..."(۱) ہے۔

ب- نماز عیدین: اس کا وقت آفتاب کے طلوع اور ایک یا دو نیزہ کے بقدر اوپر بلند ہونے کے بعد ہے، مقامات کے اعتبار سے ان کا وقت الگ الگ ہوتا ہے، اس کا آخر وقت زوال تک ہے، ہمارے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

۲۱- وہ سنتیں جن کے لئے اوقات متعین ہیں اور جن کو سنن مؤکدہ کہتے ہیں اور جو روزانہ مطلوب ہیں، یہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک دن و رات میں بارہ رکعات ہیں: فجر سے پہلے دو رکعتیں، ظہر سے پہلے چار رکعتیں اور اس کے بعد دو رکعتیں، مغرب کے بعد دو رکعتیں، عشاء کے بعد دو رکعتیں اور جمعہ کے دن چار فرض سے پہلے اور چار اس کے بعد، اس طرح جمعہ کے دن دوسرے ایام کے بہ نسبت کل تعداد چودہ رکعتیں ہوجائیں گی، کیونکہ روزانہ بارہ رکعتیں مطلوب ہیں۔

ان سنتوں کی دلیل حضرت عائشہ کی یہ روایت ہے: "من ثابر على ثنتي عشرة ركعة في اليوم والليلة بنى الله له بيتا في الجنة: ركعتين قبل الفجر، وأربع قبل الظهر، وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء"(۲) (جو دن رات میں بارہ رکعتیں پابندی سے پڑھے اللہ تعالیٰ اس کے لئے جنت میں ایک گھر بنائے گا: فجر سے پہلے دو، ظہر سے پہلے چار اور اس کے بعد دو، مغرب کے بعد دو اور عشاء کے بعد دو)۔

جمعہ کے بعد کی چار رکعتوں کی دلیل یہ حدیث ہے: "من كان منكم مصليا بعد الجمعة فليصل أربعا"(۱) (تم میں سے جو جمعہ کے بعد نماز پڑھے تو چار رکعتیں پڑھے)۔

امام مالک کے نزدیک مطلوب فجر کی دو رکعتیں ہیں، انہوں نے فرمایا: ظہر سے پہلے اور اس کے بعد، عصر سے پہلے اور مغرب و عشاء کے بعد نفل کی تاکید آئی ہے، لیکن اس کی کوئی حد نہیں، مذہب پر عمل کے لئے دو رکعتیں کافی ہیں۔

شافعیہ و حنابلہ کے یہاں مسنون مؤکدہ دس رکعات ہیں: صبح سے پہلے دو، ظہر سے پہلے دو اور اس کے بعد دو، اور مغرب و عشاء میں سے ہر ایک کے بعد دو(۲)، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے: "حفظت عن رسول الله ﷺ عشر ركعات ركعتين قبل الظهر، وركعتين بعده، وركعتين بعد المغرب في بيته، وركعتين بعد العشاء في بيته وركعتين قبل صلاة الصبح"(۳) (میں نے رسول اللہ ﷺ سے دس رکعتیں یاد کی ہیں: ظہر سے پہلے دو اور اس کے بعد دو، مغرب کے بعد دو رکعتیں اپنے گھر میں اور دو رکعتیں عشاء کے بعد اپنے گھر میں اور صبح کی نماز سے قبل دو رکعتیں)۔

۲۲- مندوب حنفیہ کے یہاں: عصر سے پہلے چار، عشاء کے پہلے

---

(۱) حوالہ سابق۔

(۲) حدیث: "من ثابر على ثنتي عشرة ركعة..." کی روایت ترمذی (۲/ ۲۷۳ طبع الحلبی)، اور نسائی (۳/ ۲۶۰، ۲۶۱ طبع المطبعۃ المصریہ) اور ابن ماجہ (۱/ ۳۶۱ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے مرفوعاً کی ہے اور عبد القادر ارناؤوط اور شعیب ارناؤوط نے اس کی اسناد حسن ہے (تحفۃ الاحوذی ۲/ ۳۶۷ شائع کردہ سلفیہ، شرح السنۃ تحقیق شعیب ارناؤوط ۳/ ۴۴۳)، اور اس باب میں حضرت ام حبیبہ، حضرت ابوہریرہ، حضرت ابوموسیٰ اور حضرت ابن عمر کی روایت ہے، ترمذی نے کہا: حدیث ام حبیبہ بطریق عنبسہ حسن صحیح ہے۔

(۱) حدیث: "من كان منكم مصليا بعد الجمعة فليصل أربعا" کی روایت مسلم (۲/ ۶۰۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہ سے مرفوعاً کی ہے، دیکھئے البدائع ۱/ ۲۸۴۔

(۲) الإقناع ۱/ ۹۰، ۹۱، ۹۳، المغنی ۲/ ۱۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث ابن عمر: "حفظت عن رسول الله ﷺ عشر ركعات" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۵۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اور بعد چار، اور مغرب کے بعد چھ رکعتیں ہیں[1]۔ اور شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ غیر مؤکدہ یہ ہے کہ ظہر سے پہلے اور اس کے بعد دو رکعتوں کا اضافہ کرے، اور عصر سے پہلے چار اور عشاء سے پہلے دو مندوب ہیں۔ اس کی تفصیل اور بقیہ مذاہب کی رائے کے لئے "نوافل" میں مندوب نمازوں کا بیان دیکھئے۔

## مکروہ اوقات

### اول: مکروہ اوقات جن کا سبب خود وقت میں ہے:

### مکروہ اوقات کی تعداد:

**۲۴** - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ان کی تعداد تین ہے، طلوع آفتاب کے وقت یہاں تک کہ ایک یا دو نیزہ کے برابر بلند ہوجائے، استواء شمس کے وقت یہاں تک کہ زوال ہوجائے، آفتاب کے زرد پڑنے کے وقت جب اس پر نگاہ ٹھہرتی ہے، یہاں تک کہ غروب ہوجائے، شافعیہ نے مکہ میں نماز کو اور جمعہ کے دن نماز کو اس سے مستثنی کیا ہے، جیسا کہ آئے گا[2]۔

یہ اوقات مکروہ اس لئے ہیں کہ سورج شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان طلوع کے وقت، استواء کے وقت اور زرد پڑنے کے وقت ہوتا ہے، ان اوقات میں نماز پڑھنا آفتاب پرستوں سے مشابہت ہوگی، کیونکہ وہ انہی اوقات میں اس کو پوجتے ہیں، اس لئے ان اوقات میں نماز پڑھنا مکروہ ہے، اس کی دلیل امام مالک اور سنن نسائی کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان، فإذا ارتفعت فارقها، ثم إذا استوت قارنها فإذا زالت فارقها فإذا دنت للغروب قارنها، فإذا غربت فارقها، ونهى رسول الله ﷺ عن الصلاة في تلك الساعات**"[1] (آفتاب طلوع ہوتا ہے اور اس کے ساتھ شیطان کی سینگ ہوتی ہے، پھر جب وہ بلند ہوجاتا ہے تو شیطان اس سے جدا ہوجاتا ہے، پھر استواء کے وقت اس کے سامنے آجاتا ہے، پھر زوال کے بعد اس سے علاحدہ ہوجاتا ہے، اور جب آفتاب غروب کے قریب ہوتا ہے تو شیطان اس کے سامنے آجاتا ہے، اور جب غروب ہوجاتا ہے تو علاحدہ ہوجاتا ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے ان اوقات میں نماز سے منع فرمایا ہے)۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مکروہ اوقات دو ہیں: طلوع کے وقت اور زرد پڑنے کے وقت۔ اور استواء کے وقت ان کے یہاں نماز مکروہ نہیں، اور اس سلسلہ میں ان کی دلیل اہل مدینہ کا عمل ہے، اہل مدینہ استواء کے وقت نماز پڑھتے تھے اور ان کا عمل امام مالک کے یہاں حجت ہے، کیونکہ یہی رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کا وطن ہے، انہی کے درمیان وحی نازل ہوتی تھی، اگر عقبہ بن نافع کی حدیث صحیح ہوتی جس کا ذکر آگے کیا جائے گا اور جس سے معلوم ہوتا ہے کہ استواء کے وقت نماز ممنوع ہے تو اہل مدینہ اس پر ضرور عمل کرتے[2]۔

شافعیہ کے یہاں تینوں اوقات مکروہ ہیں، لیکن مکہ میں اور جمعہ کے دن استواء کا وقت مکروہ نہیں، مکہ کے بارے میں دلیل حضور ﷺ کا یہ فرمان ہے: "**یا بني عبد مناف لا تمنعوا أحدا**

---

(1) البدائع ۱/ ۲۹۰۔

(2) ابن عابدین ۱/ ۲۴۶، المغنی ۱/ ۷۵۳، البجیرمی علی الاقناع ۲/ ۱۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(1) حدیث "إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان..." کی روایت امام مالک نے اپنی کتاب الموطا میں کی ہے اور الفاظ بھی انہی کے ہیں۔ سنن نسائی وابن ماجہ نے بھی روایت کی ہے اور حافظ بوصیری نے کہا اس کی سند مرسل ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں (الموطا ۱/ ۲۱۹ طبع الحلبی، سنن نسائی ۱/ ۲۷۵، سنن ابن ماجہ ۱/ ۳۹۷ طبع الحلبی)۔

(2) بدایۃ المجتہد ۱/ ۵۳۔

طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار"[1] (اے عبد مناف کی اولاد! کسی کو دن یا رات میں جس وقت چاہے اس گھر کا طواف یا نماز پڑھنے سے منع نہ کرو)۔

استواء کے وقت جمعہ کے دن کے بارے میں وجہ یہ ہے کہ مسلمان حضرت عمرؓ کی خلافت میں، استواء کے وقت نماز پڑھتے تھے، تا آنکہ حضرت عمر خطبہ کے لئے نکلتے، اور ان پر نکیر نہیں کرتے۔

۲۴- ان اوقات میں مطلق نفل مکروہ ہے، اس میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں معلوم ہوتا، البتہ سنتوں کے بارے میں امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کراہت کے قائل ہیں[2]، اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامر کی روایت میں ہے کہ "ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن، أو أن نقبر فيهن موتانا: حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس، وحين تضيف الشمس للغروب، أي حين تميل-حتى تغرب"[3] (تین اوقات ایسے ہیں جن میں نماز پڑھنے سے یا اپنے مردوں کو دفن کرنے سے ہم کو رسول اللہ ﷺ منع فرماتے تھے: جس وقت سورج روشن ہو کر طلوع ہو رہا ہو یہاں تک کہ بلند ہو جائے، ٹھیک دوپہر کے وقت یہاں تک کہ سورج ڈھل جائے، اور جس وقت سورج مائل بہ غروب ہو یہاں تک کہ غروب ہو جائے)۔ مردوں کو دفن کرنے سے مراد نماز جنازہ ہے، تدفین نہیں، کیونکہ تدفین ان اوقات میں مکروہ نہیں۔

امام مالک سے دو روایتیں ہیں: ایک روایت میں ان اوقات میں سنتیں مباح ہیں، البتہ تحیۃ المسجد ان کے نزدیک مکروہ ہے، دوسری روایت میں ان اوقات میں علی الاطلاق سنتیں مکروہ ہیں۔

امام مالک کی پہلی روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس سلسلہ میں دو متعارض دلیلیں ہیں جن میں تطبیق ممکن ہے۔ پہلی دلیل حضرت عقبہ کی مذکورہ حدیث ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان اوقات میں نماز کوئی بھی ہو مکروہ ہے، دوسری دلیل یہ حدیث ہے: "إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها"[1] (اگر تم میں سے کوئی نماز سے سوتا رہ جائے یا اس سے غافل ہو جائے تو جب یاد آئے اس کو پڑھ لے)۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت بھی یاد آئے اس وقت پڑھنا جائز ہے۔ ابن رشد نے ان دونوں حدیثوں میں اس طور پر تطبیق دینے کا اشارہ دیا ہے کہ حدیث عقبہ میں ممنوع نمازوں میں سے سنتوں کو مستثنیٰ کر لیں، اور یہی وہ نقطہ ہے جس پر مرکوز ہو، سنتیں ممنوع نہ ہوں۔

امام مالک کی دوسری روایت (ان اوقات میں سنتوں کی کراہت) کی دلیل حدیث عقبہ ہے جس سے ان اوقات میں علی الاطلاق نماز کی کراہت معلوم ہوتی ہے[2]۔

شافعیہ نے صرف تحیۃ المسجد کو اس صورت میں جائز قرار دیا ہے جب کہ تحیۃ المسجد پڑھنے کی غرض سے مسجد میں نہ گیا ہو، بلکہ کسی ضرورت سے گیا اور تحیۃ المسجد پڑھ لی[3]۔

حنابلہ نے طواف کی دو رکعتوں کو جائز قرار دیا ہے۔

---

(۱) المجموع للنووی ۴/۱۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔
حدیث: "يا بني عبد مناف لا تمنعوا أحدا طاف" کو ترمذی اور بغوی نے بروایت جبیر بن مطعم روایت کیا ہے اور دونوں نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (سنن ترمذی ۳/۲۲۰ طبع الحلبی، شرح السنہ ۳/۳۳۱ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/۳۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث عقبہ بن عامر: "ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي..." کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱/۵۶۸، ۵۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) اس کی روایت مسلم (۱/۴۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۱/۵۳۔

(۳) المجموع للنووی ۴/۱۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

**۲۵-ان اوقات میں فرض اور واجب نمازوں کا حکم:** حنفیہ کے یہاں ان اوقات میں قضا نماز پڑھنی جائز نہیں، اس کی دلیل حضرت عقبہ کی مذکورہ حدیث ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان اوقات میں علی الاطلاق نماز مکروہ ہے۔

اگر جنازہ غیر مکروہ وقت میں تیار ہو جائے پھر بلا کسی عذر کے نماز کو مکروہ وقت تک موخر کر دیا تو نماز جنازہ جائز نہیں۔ اگر آیت سجدہ غیر مکروہ وقت میں پڑھی یا سنی جائے اور سننے یا پڑھنے والا اس کا سجدہ مکروہ وقت میں کرے تو جائز نہیں۔ ہاں اگر جنازہ مکروہ وقت میں تیار ہو جائے اور اسی وقت نماز پڑھ لی جائے تو کراہت کے ساتھ صحیح ہے۔

اسی طرح اگر آیت سجدہ مکروہ وقت میں پڑھی جائے اور پڑھنے یا سننے والے نے اسی وقت اس کا سجدہ کر لیا تو کراہت کے ساتھ صحیح ہے۔

غیر مکروہ وقت میں تیار شدہ جنازہ کی نماز دیر سے مکروہ وقت میں پڑھی گئی تو صحیح نہیں، اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل حضرت عقبہ کی سابقہ حدیث ہے، اور کراہت کے ساتھ سجدۂ تلاوت اور نماز جنازہ کے صحیح ہونے کے بارے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ جو ناقص وقت میں واجب ہو وہ کراہت کے ساتھ ناقص وقت میں ادا ہو جائے گی، اور جو کامل وقت میں واجب ہو وہ ناقص وقت میں ادا نہیں ہوگی، اور اسی وجہ سے اسی دن کی عصر کراہت کے ساتھ صحیح ہے اگر اصفرار شمس کے وقت ادا کرے، اس لئے کہ وہ ناقص وقت میں واجب ہوئی ہے، تو جیسی واجب ہوئی ہے ویسی ہی ادا کر دی لیکن کل کی عصر آج بوقت اصفرار درست نہیں، اس لئے کہ وہ کامل وقت میں واجب ہوئی ہے، لہذا ناقص وقت میں ادا نہ ہوگی[1]۔

(۱) ابن عابدین ۱/۲۵۰۔

جمہور فقہاء کے نزدیک ان تینوں اوقات میں قضا نماز جائز ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها"[1] (تم میں سے اگر کوئی نماز سے سوتا رہ جائے یا اس سے غافل ہو جائے تو جب یاد آئے اس کو پڑھ لے)۔ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قضا نماز جس وقت یاد آجائے جائز ہے۔

دوم: وہ اوقات جن کی کراہت خارجی امر کی وجہ سے ہو:

**۲۶-** یہ جیسا کہ شرنبلالی نے لکھا ہے دس اوقات ہیں، ابن عابدین نے اس کو تیس سے زیادہ مواضع تک پہنچایا ہے جن میں اہم یہ ہیں:[2]

## پہلا وقت: نماز صبح سے قبل:

**۲۷-** جمہور فقہاء کے نزدیک نماز صبح سے پہلے سنت فجر کے علاوہ کوئی نفل مکروہ ہے، اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی کی عادت تہجد رات میں پڑھنے کی تھی اور وہ اس کو نہ پڑھ سکا یہاں تک کہ فجر طلوع ہو گئی تو اس وقت تہجد پڑھ سکتا ہے۔

نماز صبح سے قبل نفل کی کراہت پر جمہور کی دلیل یہ حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: "ليبلغ شاهدكم غائبكم ولا تصلوا بعد الفجر إلا سجدتين"[3] (حاضر غیر حاضر کو پہنچا دے اور (طلوع) فجر کے بعد صرف دو رکعتیں پڑھو)۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الجیر ر ناکل رتا ج ۲/ ۲۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱/ ۷۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۵۴۔

(۳) حدیث: "ليبلغ شاهدكم غائبكم ولا تصلوا بعد الفجر إلا سجدتين" کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اور الفاظ انہی کے ہیں اور احمد نے

یعنی طلوع فجر کے بعد فجر کی دو رکعتوں کے علاوہ کوئی نماز نہیں[1]۔

دوسرا وقت: نماز صبح کے بعد:

۲۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ نماز صبح کے بعد نفل مطلق (جس کا کوئی سبب نہ ہو) مکروہ ہے[2]، کیونکہ بخاری و مسلم کی روایت میں ہے: "لا صلاة بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس، ولا صلاة بعد صلاة الصبح حتى تطلع الشمس" (نماز عصر کے بعد کوئی نماز نہیں یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو جائے، اور نماز صبح کے بعد کوئی نماز نہیں یہاں تک کہ سورج طلوع ہو جائے)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ ہر نماز جس کا کوئی سبب ہو مثلاً نماز کسوف، نماز استسقاء، اور طواف جائز ہے، خواہ قضا ہو، فرض ہو یا نفل، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے عصر کے بعد دو رکعتیں پڑھیں،

= سے بحوالہ حضرت ابن عمرؓ اس کی روایت کی ہے۔ ترمذی نے کہا حضرت ابن عمر کی حدیث غریب ہے، ہمیں اس کا علم صرف قدامہ بن موسیٰ کے واسطے سے ہے اور ان سے کئی ایک نے روایت کیا ہے، اور الزیلعی نے قدامہ بن موسیٰ کے علاوہ حدیث کے اور بھی طرق ذکر کئے ہیں اور کہا ان سے ترمذی کے قول "لا نعرفه إلا من حديث قدامة" پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اس کی دلیل بخاری و مسلم میں (الفاظ مسلم کے ہیں) حضرت حفصہ کی یہ روایت ہے کہ: "كان رسول الله ﷺ إذا طلع الفجر لا يصلي إلا ركعتين خفيفتين"، اور اسی کو ابن حبان نے (جیسا کہ الزیلعی نے کہا) ان الفاظ میں روایت کیا ہے: "كان إذا طلع الفجر لا يصلي إلا ركعتي الفجر" (سنن ابی داؤد ۲/ ۵۸ طبع استنبول، سنن ترمذی ۲/ ۲۷۹، ۲۸۰ طبع الحلبی، فتح الباری ۳/ ۵۸ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۱/ ۵۰۰ طبع الحلبی، نصب الرایہ ۱/ ۲۵۵، ۲۵۶)۔

(۱) اللباب شرح مختصر القدوری ۱/ ۵۰ طبع دار الحدیث، ابن عابدین ۱/ ۲۵۳، فتح القدیر ۱/ ۱۱۰، المغنی ۱/ ۳۷، کفایۃ الطالب ۱/ ۲۲۲۔

(۲) سابقہ مراجع۔

اور فرمایا: "هما اللتان بعد الظهر" (یہ ظہر کے بعد کی دو رکعتیں ہیں)۔

حنابلہ کے یہاں نماز فجر کے بعد سنت فجر جائز ہے اگر اس کو چھوڑ دیا تھا، اور نماز فجر کے بعد ادا کی، کیونکہ قیس بن فہد کی روایت میں ہے کہ: "خرج رسول الله ﷺ فأقيمت الصلاة، فصليت معه الصبح، فوجدني أصلي فقال: مهلا يا قيس أصلاتان معا؟ قلت يا رسول الله إني لم أكن ركعت ركعتي الفجر، قال: فلا إذن"[2] (حضور ﷺ نکلے اور نماز شروع ہوئی، میں نے آپ کے ساتھ نماز صبح پڑھی، پھر آپ نے مجھے نماز پڑھتے ہوئے پایا تو فرمایا: قیس ٹھہرو، کیا دو نمازیں ایک ساتھ؟ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں نے فجر کی دو رکعتیں نہیں پڑھی تھیں، آپ نے فرمایا: تب کوئی حرج نہیں)۔ حضور ﷺ کو خیال ہوا تھا کہ صبح کی نماز آپ کے ساتھ پڑھنے کے بعد دوبارہ پڑھ رہے ہیں، تو آپ نے ان پر نکیر کی، لیکن جب آپ کو معلوم ہوا کہ وہ سنت فجر پڑھ رہے ہیں تو آپ نے کچھ نہیں فرمایا، نیز اس لئے کہ آپ نے ظہر کی سنت کی قضا عصر کے بعد کی، اور فجر کی سنت اسی کے معنی میں ہے[3]۔

تیسرا وقت: نماز عصر کے بعد:

۲۹- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک عصر کی نماز کے بعد مطلق

(۱) الجمل علی الخطیب ۲/ ۱۰۱۔ حدیث کی روایت بخاری (۳/ ۱۰۵) نے کی ہے۔

(۲) حدیث قیس بن قہد "خرج رسول الله ..." کی روایت ترمذی (۲/ ۲۸۵ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/ ۲۷۴، ۲۷۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۳) المغنی ۱/ ۷۵۷۔

نفل مکروہ ہے، کیونکہ بخاری ومسلم کی روایت میں ہے کہ "لا صلاۃ بعد صلاۃ العصر"(۱) (عصر کی نماز کے بعد کوئی نماز نہیں)۔

حنابلہ کے نزدیک عصر کے بعد ظہر کی سنت کی قضا کیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے ظہر کی سنت عصر کے بعد پڑھی(۲)۔

## چوتھا وقت: نماز مغرب سے قبل:

۳۰- حنفیہ و مالکیہ کے یہاں نماز مغرب سے پہلے نفل مکروہ ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "بین کل اذانین صلاۃ إلا المغرب"(۳) (سوائے مغرب کے ہر دو اذانوں کے درمیان نماز ہے)۔ دو اذانوں سے مراد اذان اور اقامت ہے، چنانچہ اذان صبح اور اقامت صبح کے درمیان سنت فجر ہے، اذان ظہر و اقامت ظہر کے درمیان ظہر سے پہلے والی سنت ہے، اذان عصر اور اقامت عصر کے درمیان حنفیہ کے یہاں چار رکعات مندوب ہیں اور اذان عشاء اور اس کی اقامت کے درمیان حنفیہ کے نزدیک چار رکعات مندوب ہیں، سوائے مغرب کے، کیونکہ اس کا وقت کم ہے۔

شافعیہ کے یہاں صحیح قول کے مطابق جیسا کہ نووی نے کہا

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۱/ ۲۰۲، قلیوبی و عمیرہ ۱/ ۲۱۱۔

(۲) المغنی ۱/ ۷۵۸۔

(۳) حدیث "بین کل أذانین صلاۃ إلا المغرب..." کی روایت دارقطنی اور بیہقی نے اپنی اپنی سنن میں بطریق حیان بن عبید اللہ عدوی بروایت حضرت بریدہ ان الفاظ میں کی ہے: "إن عند کل أذانین رکعتین ما خلا المغرب"۔ اس کو بزار نے اپنی مسند میں روایت کر کے کہا: ہمیں معلوم نہیں کہ حضرت ابن بریدہ سے حیان بن عبید اللہ کے علاوہ کسی نے روایت کی، اور وہ اہل بصرہ میں سے ایک مشہور شخص ہیں ان میں کوئی حرج نہیں (السنن الکبری للبیہقی ۲/ ۴۷۴ طبع ہندوستان، نصب الرایہ ۲/ ۱۴۰، عمدۃ القاری ۵/ ۱۳۸ طبع المنیریہ)۔

---

مغرب سے قبل دو رکعتیں سنت ہیں، کیونکہ ابوداؤد کی روایت میں ہے: "صلوا قبل صلاۃ المغرب رکعتین"(۱) (نماز مغرب سے قبل دو رکعتیں پڑھو)۔ اور حنابلہ نے کہا: یہ دو رکعتیں جائز ہیں، سنت نہیں(۲)۔

اسی طرح ان کا استدلال مسلم شریف میں مروی حضرت انس بن مالک کی اس روایت سے ہے کہ "کنا بالمدینۃ فإذا أذن المؤذن لصلاۃ المغرب ابتدروا السواري،(۳) فیرکعون رکعتین رکعتین حتی إن الرجل الغریب لیدخل المسجد فیحسب أن الصلاۃ قد صلیت من کثرۃ من یصلیھما"(۴) (ہم مدینہ میں تھے، جب مؤذن مغرب کی اذان دیتا تو لوگ ستونوں کی طرف دوڑ پڑتے اور دو دو رکعتیں پڑھتے حتی کہ اجنبی آدمی مسجد میں داخل ہوتا تو سمجھتا کہ نماز ہو چکی ہے، کیونکہ ان دو رکعتوں کے پڑھنے والوں کی کثرت تھی)۔

## پانچواں وقت: خطیب کے نکلنے کے وقت سے نماز سے فارغ ہونے تک:

۳۱- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اگر خطیب منبر کی طرف نکل آئے تو نفل مکروہ ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "إذا قلت

---

(۱) حدیث کی روایت امام بخاری (۳/ ۵۹) نے کی ہے۔

(۲) سابقہ مراجع، المغنی ۲/ ۱۲۹۔

(۳) یعنی ہر شخص دو رکعتیں پڑھنے کے لئے مسجد کے کسی ستون کے پاس تیزی سے چلا جاتا تھا۔

(۴) المغنی ۱/ ۶۶ کہ حدیث "کنا بالمدینۃ، فإذا أذن المؤذن لصلاۃ المغرب..." کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۵۷۳ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالک سے کی ہے۔

لصاحبک أنصت والإمام یخطب فقد لغوت"[1] (جس وقت امام خطبہ دے رہا ہے اگر تم نے اپنے ساتھی سے کہا چپ رہو، تو تم نے لغو کام کیا)۔ حدیث سے معلوم ہوا کہ دوسرے کو خاموش رہنے کا حکم دینا لغو اور ممنوع کلام ہے، جب خاموشی کا حکم دینا حالانکہ وہ امر بالمعروف (نیک کام) کا حکم دینا ہے لغو اور ممنوع کلام ہوا تو نفل پڑھنا بھی لغو اور ممنوع کام ہوگا، مزید یہ کہ نفل پڑھنے سے خطبہ سننا (جو کہ واجب ہے) چھوٹ جائے گا لہذا نفل کے لئے واجب کو ترک نہیں کیا جائے گا۔

شافعیہ و حنابلہ کے یہاں تحیۃ المسجد اس شخص کے لئے مستحب ہے جو مسجد میں آئے اور امام خطبہ دے رہا ہو ان کے نزدیک دو رکعتیں پڑھنا جائز ہے[2]، اس لئے کہ حضرت جابر کی روایت میں ہے: "جاء سلیک الغطفاني في یوم الجمعة ورسول الله ﷺ یخطب فجلس، فقال له: یا سلیک قم فارکع رکعتین وتجوز فیهما"[3] (سلیک غطفانی جمعہ کے دن آئے، رسول اللہ ﷺ خطبہ دے رہے تھے، وہ بیٹھ گئے، تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: سلیک اٹھو اور مختصراً دو رکعتیں پڑھ لو)۔

## چھٹا وقت: اقامت کے وقت:

۳۲- حنفیہ کے یہاں فرض نمازوں کی اقامت کے وقت نفل مکروہ ہے۔ البتہ فجر کی سنت مکروہ نہیں اگر جماعت چھوٹنے کا اندیشہ نہ ہو، لیکن اگر جماعت کے چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو تو سنت چھوڑ دے گا، اس وقت نفل کی کراہت اس لئے ہے کہ فرمان نبوی ہے: "إذا أقیمت الصلاة فلا صلاة إلا المکتوبة"[1] (جب نماز کھڑی ہو جائے تو فرض کے علاوہ کوئی نماز نہیں)۔ فجر کی سنت اس حدیث سے مستثنی ہے، کیونکہ وہ سب سے زیادہ تاکیدی سنت ہے۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ امام صبح کی نماز پڑھا رہا ہو اور اس وقت کوئی مسجد میں آئے تو وہ امام کے ساتھ نماز میں شریک ہو جائے، اور سنت فجر چھوڑ دے، اور اگر مسجد سے باہر ہو اور ڈر ہو کہ امام کے ساتھ ایک رکعت چھوٹ جائے گی تو سنت فجر چھوڑ دے اور طلوع آفتاب کے بعد اس کی قضا کرے، اور اگر یہ ڈر نہ ہو کہ امام کے ساتھ ایک رکعت چھوٹ جائے گی تو مسجد سے باہر سنت فجر پڑھے[2]۔

مسجد کے اندر اور باہر میں فرق یہ ہے کہ اگر مسجد کے اندر رہتے ہوئے سنت فجر پڑھے گا، جب کہ امام فجر پڑھا رہا ہے تو ایک جگہ میں دو نمازیں ایک ساتھ ہوں گی، تو یہ امام کے ساتھ اختلاف کرنے والا ہوگا، کیونکہ وہ نفل پڑھ رہا ہے اور امام فرض پڑھا رہا ہے، اور یہ ممنوع ہے، اس لئے کہ ابو سلمہ بن عبد الرحمن سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: کچھ لوگوں نے اقامت سنی، اور اٹھ کر نماز پڑھنے لگے، رسول اللہ ﷺ ان کے پاس تشریف لائے اور فرمایا: "صلاتان معا؟ أصلاتان معا؟" (کیا دو نمازیں ایک ساتھ؟ کیا دو نمازیں ایک ساتھ؟) اور یہ بات صبح میں سنت فجر کا واقعہ ہے[3]۔

---

(1) حدیث: "إذا قلت لصاحبک یوم الجمعة: أنصت والإمام یخطب فقد لغوت" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۴۱۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(2) ابن عابدین ۱/ ۲۵۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۱/ ۵۰۳، البجیرمی ۱/ ۱۸۹، المغنی ۲/ ۳۱۹ طبع ریاض۔

(3) حدیث جابر: "جاء سلیک الغطفاني ..." کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۲/ ۵۹۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(1) حدیث: "إذا أقیمت الصلاة فلا صلاة إلا المکتوبة" کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۴۹۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(2) الشرح الصغیر ۱/ ۴۰۹۔

(3) حدیث ابی سلمہ بن عبد الرحمن: "سمع قوم الإقامة فقاموا یصلون ..." کی روایت امام مالک نے اپنی کتاب الموطا میں کی ہے، حضرت ابن عبد البر

شافعیہ وحنابلہ کے یہاں نماز کھڑی ہونے کے بعد نفل کوخواہ سنت موکدہ ہو، شروع نہیں کرے گا، اگر شروع کردے تو وہ نماز نہیں ہوگی، فجر اور دوسری تمام سنتیں اس میں برابر ہیں، اس کی دلیل سابق حدیث ہے (۱)۔

**ساتواں وقت: نماز عید کے پہلے اور اس کے بعد:**

**۴۳**- حنفیہ کے نزدیک نماز عید سے پہلے گھر اور مسجد میں نفل مکروہ ہے، اور نماز کے بعد مسجد میں نفل مکروہ ہے گھر میں نہیں، حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ كان لا يصلي قبل العيد شيئا، فإذا رجع إلى المنزل صلى ركعتين**" (۲) (حضور ﷺ عید سے پہلے کوئی نماز نہیں پڑھتے تھے، اور جب گھر واپس آتے تو دو رکعتیں پڑھتے تھے)۔

حنابلہ کے یہاں نماز عید کے پہلے اور اس کے بعد نفل مکروہ ہے۔

مالکیہ کے نزدیک عید سے قبل اور اس کے بعد عیدگاہ میں نفل مکروہ ہے، مسجد میں مکروہ نہیں ہے (۳)۔

شافعیہ کا مذہب ہے کہ سورج بلند ہونے کے بعد غیر امام کے لئے نماز سے پہلے اور اس کے بعد نفل مکروہ نہیں (۱)۔

**آٹھواں وقت: عرفہ ومزدلفہ میں ایک ساتھ پڑھی جانے والی دو نمازوں کے درمیان:**

**۴۴**- فقہاء کے یہاں عرفہ میں جمع تقدیم کی جانے والی اور مزدلفہ میں جمع تاخیر کی جانے والی دونوں نمازوں کے درمیان نفل مکروہ ہے، چنانچہ جب امام عرفات میں ظہر اور عصر کے درمیان جمع کرے تو ظہر اور عصر کو ظہر کے وقت میں پڑھے اور ظہر کے بعد والی سنتیں چھوڑ دے، اسی طرح مغرب اور عشاء میں جمع کرتے وقت مغرب اور عشاء کو عشاء کے وقت میں پڑھے، اور مغرب کے بعد والی سنتیں چھوڑ دے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے ان دونوں کے درمیان نفل نہیں پڑھی۔

قرطبی نے کہا: دونوں نمازوں کے درمیان نماز کے علاوہ کسی اور کام کے ذریعہ فصل کرنا حضرت اسامہ بن زید کی اس حدیث سے ثابت ہے: "**أن النبي ﷺ لما جاء المزدلفة نزل فتوضأ، فأسبغ الوضوء، ثم أقيمت الصلاة فصلى المغرب، ثم أناخ كل إنسان بعيره في منزله، ثم أقيمت العشاء فصلى، ولم يصل بينهما**" (۲) (جب حضور ﷺ مزدلفہ آئے تو اتر گئے اور وضو کیا اور مکمل وضو کیا، پھر نماز کی اقامت کہی گئی اور آپ نے مغرب پڑھی، پھر ہر شخص نے اپنے اونٹ کو اپنی قیام گاہ پر بٹھا دیا، پھر نماز عشاء کی اقامت ہوئی اور آپ نے نماز پڑھی، اور ان دونوں کے درمیان آپ نے کوئی نماز نہیں پڑھی)۔ ابن المنذر نے کہا: سنت

---

= سے کہا: امام مالک سے روایت کرنے والے تمام رواۃ اس حدیث کے مرسل ہونے پر متفق ہیں، اور جامع الاصول کے محقق عبد القادر ارناؤوط نے کہا: اس کی سند میں بھی شریک بن عبد اللہ بن ابی نمر ہیں، جو صدوق ہیں لیکن غلطی کرتے ہیں، البتہ اس مفہوم کی دوسری احادیث اس کے لئے شاہد ہیں (موطا امام مالک ۱۲۸/۱ طبع عیسی الحلبی، جامع الاصول ۲۲/۶)۔

(۱) الشرح الصغیر ۲۰۹/۱ طبع دار المعارف، البجیرمی علی الخطیب ۳/۲ طبع دار المعرفۃ، کشاف القناع ۴۵۹/۱، المغنی ۸۷/۲۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ كان لا يصلي قبل العيد..." کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ابو سعید خدری سے کی ہے، حافظ ابن حجر نے کہا: اس کی سند حسن ہے، اور حافظ بوصیری نے زوائد میں کہا: اس کی اسناد صحیح اور اس کے رجال ثقہ ہیں (سنن ابن ماجہ ۴۱۰/۱ طبع الحلبی، فتح الباری ۴۷۶/۲ طبع السلفیہ)۔

(۳) الشرح الصغیر ۱۸۹/۱، المغنی ۸۷/۲۔

(۱) قلیوبی ۱۰۸/۱۔

(۲) حدیث اسامہ بن زید: "أن النبي ﷺ لما جاء المزدلفة..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵۲۰/۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

یہ ہے کہ دونوں نمازوں کے درمیان نفل نہ پڑھے، میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے[1]۔

**نواں وقت: جب فرض نماز کا وقت تنگ ہو:**

۳۵- فرض نماز کا وقت تنگ ہو تو نفل حرام ہے۔ اس میں فقہاء کا اختلاف نہیں ہے، مثلاً ظہر کا وقت تنگ ہو اور بس اتنا وقت رہ جائے جس میں فرض نماز کی گنجائش ہے تو نفل حرام ہے، کیونکہ نفل پڑھنے میں نماز فرض کو چھوڑ کر نفل میں مشغول ہونا ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ وقت کی تنگی کے ساتھ نفل اگرچہ مؤکدہ ہو صحیح نہیں ہوگی[2]۔

## بے وقت نماز کا حکم

**بلا عذر نماز کو مؤخر کرنا:**

۳۶- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ بلا عذر نماز کو اس کے وقت سے مؤخر کرنا بہت بڑا گناہ ہے، اور بندہ کی یہ کوتاہی توبہ وندامت کے بغیر معاف نہیں ہوسکتی، حضور ﷺ نے ایسا کرنے والے کو کوتاہی کرنے والا کہا ہے۔ حدیث میں ہے: "ليس في النوم التفريط، إنما التفريط في اليقظة"[3] (نیند میں کوئی کوتاہی (کمی نہیں)، کوتاہی تو صرف بیداری میں ہوتی ہے)۔

---

( ) تفسیر قرطبی ۳؍۲۲۴، ۳۲۵ تفسیر آیت: "فإذا أفضتم من عرفات" مسئلہ نمبر ۵، نہایۃ المحتاج ۳؍۲۸۱، کشاف القناع ۲؍۴۹۲، الدر المختار ورد المحتار ۱؍۲۸۵، مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی رص ۲۳۹۔

(۲) کشاف القناع ۱؍۲۶۱، نہایۃ المحتاج ۲؍۱۴۳، ابن عابدین ۱؍۲۸۳، الحطاب ۲؍۶۶۔

(۳) حدیث: "ليس في النوم تفريط، إنما التفريط في اليقظة..." کی

۳۷- بھول کر نماز کو مؤخر کرنا: ہمارے علم کے مطابق اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس تاخیر پر بندے سے باز پرس نہیں ہوگی، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[1] (میری امت سے خطا اور بھول ساقط ہے، اور وہ جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے)۔

۳۸- سونے کی وجہ سے نماز کا مؤخر ہوجانا: حدیث پاک میں ہے: "ليس في النوم تفريط، إنما التفريط في اليقظة، فإذا نسي أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها"[2] (نیند میں کوتاہی نہیں، کوتاہی تو صرف بیداری میں ہے، اگر تم میں سے کوئی نماز بھول جائے یا اس سے سو جائے تو جب یاد آئے اس کو پڑھ لے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نیند جس کی وجہ سے نماز وقت سے مؤخر ہوجائے، اس پر بندے کی گرفت نہیں ہوتی اور نہ اس کو کوتاہی کرنے والا سمجھا جاتا ہے، تعریس[3] والی رات میں حضور ﷺ کی فجر کی نماز نیند میں جاتی رہی، حضرت ابوقتادہ کی حدیث ہے کہ "سرنا مع رسول الله ﷺ ليلة، فقال بعض القوم: لو عرست بنا يا رسول الله ﷺ، قال: أخاف أن

---

= روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے الفاظ ترمذی ہی کے ہیں، اور ترمذی نے کہا یہ حدیث حسن صحیح ہے، اصل حدیث کی روایت مسلم نے تفصیل سے کی ہے۔ (سنن ترمذی ۱؍۳۳۴، ۳۳۵ طبع الحلبی، سنن ابوداؤد ۱؍۳۰۴ طبع عزت عبید دعاس، صحیح مسلم ۱؍۴۷۲، ۴۷۳ طبع الحلبی)۔

(۱) حدیث: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" کی تخریج اصطلاح "أہلیت" (ف؍۳۹) میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "ليس في النوم تفريط..." کی تخریج ف؍۳۶ میں گذر چکی ہے۔

(۳) تعریس کا معنی: مسافروں کا آخر رات میں آرام کے لئے کسی جگہ اترنا اور پھر روانہ ہوجانا ہے۔

نامو عن الصلاة، قال بلال: أنا أوقظكم، فاضطجعوا، وأسند بلال ظهره إلى راحلته، فغلبته عيناه فنام، فاستيقظ النبي ﷺ وقد طلع حاجب الشمس فقال: يا بلال أين ما قلت؟ فقال: ما ألقيت عليّ نومة مثلها قط، قال: إن الله قبض أرواحكم حين شاء، وردها عليكم حين شاء، يا بلال قم فأذن الناس بالصلاة، فتوضأ، فلما ارتفعت الشمس وابياضت، قام فصلى بالناس"[1] (ایک رات ہم حضور ﷺ کے ساتھ چلے، کچھ لوگوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! کچھ دیر آرام کے لئے ہمیں اترنے کی اجازت دیجئے۔ آپ نے فرمایا: مجھے اندیشہ ہے کہ سونے میں تمہاری نماز چلی جائے، تو حضرت بلال نے عرض کیا: میں آپ لوگوں کو جگاؤں گا، لوگ لیٹ گئے، حضرت بلال نے اپنی سواری سے ٹیک لگالیا، ان کی آنکھ لگ گئی اور وہ سو گئے، حضور ﷺ بیدار ہوئے تو سورج کا کنارہ نکل چکا تھا، آپ نے فرمایا: بلال! تمہاری بات کہاں گئی؟ انہوں نے کہا: آج تک مجھے ایسی نیند کبھی نہیں آئی۔ آپ نے فرمایا: اللہ نے جب چاہا تمہاری روحیں قبض کرلیں، اور جب چاہا ان کو تمہارے پاس واپس بھیج دیا، اے بلال! اٹھو، اذان دو۔ آپ نے وضو کیا، اور جب سورج بلند اور سفید ہوگیا تو آپ اٹھے اور لوگوں کو نماز پڑھائی)۔ لیکن اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی کو غالب گمان ہو کہ اگر سوئے گا تو اس کی نماز چھوٹ جائے گی، تو کسی کو جگانے پر مقرر کرے، حنفیہ اور مالکیہ کے مذہب سے یہی سمجھ میں آتا ہے[2]، اور حنفیہ نے کہا ہے کہ نماز عشاء سے پہلے سونا مکروہ ہے، یہی امام مالک، شافعیہ اور امام احمد کا مذہب ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "كان يكره النوم قبلها والحديث بعدها"[1] (حضور ﷺ عشاء کی نماز سے پہلے سونے کو اور نماز کے بعد بات کرنے کو ناپسند کرتے تھے)۔

شافعیہ کا ایک قول ہے کہ تمام اوقات میں نماز سے پہلے سونا مکروہ ہے، اور ان کے یہاں خاص یہ ہے کہ وقت کے داخل ہونے کے بعد سونا مکروہ ہے اور وقت کے داخل ہونے سے پہلے ان کے یہاں جائز ہے[2]۔

**۳۹ – سفر یا بارش کے عذر کی وجہ سے نماز کو اس کے وقت سے مقدم یا مؤخر کرنا:** جمہور فقہاء کے یہاں سفر یا بارش کے عذر کی وجہ سے "جمع بین الصلاتین" کرنا جائز ہے[3]، اس لئے کہ بخاری ومسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے: "رأيت رسول الله ﷺ إذا عجل به السير في السفر يؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء"[4] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ اگر آپ کو سفر میں چلنے کی جلدی ہوتی تو مغرب کو مؤخر کرتے یہاں تک کہ مغرب اور عشاء کو ایک ساتھ پڑھتے)۔ بخاری ومسلم میں حضرت انس بن مالک کی روایت ہے: "كان رسول الله ﷺ إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس–أي قبل أن تزول الشمس عن وسط السماء–أخر الظهر إلى وقت العصر، ثم نزل فجمع بينهما، فإن زاغت الشمس قبل

---

(۱) حدیث ابی قتادہ "سرنا مع رسول اللہ ﷺ ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۶۶، ۶۷ طبع السلفیہ) نے ("بالناس" کا اضافہ صرف ابوداؤد میں ہے) اور ابوداؤد (۱/۳۰۷ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۳۶، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل، اوقات الصلوۃ ۲/۲۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) حدیث "كان النبي ﷺ يكره النوم قبلها ..." کی روایت بخاری نے (فتح ۲/۴۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۴۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) رد المحتار ۱/۲۳۶، شرح المحلی علی المنہاج ۱/۱۱۵۔

(۳) جواہر الاکلیل ۱/۹۲، الفتاوی ۶۹/۲، المغنی ۱/۳۰۹۔

(۴) حدیث ابن عمر کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۵۷۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ان یرتحل صلی الظهر ثم رکب"[1] (اگر حضور ﷺ سورج ڈھلنے سے قبل چلتے تو ظہر کو عصر کے وقت تک موخر کرتے، پھر اتر کر دونوں کو ایک ساتھ پڑھتے، اور اگر چلنے سے قبل سورج ڈھل چکا ہوتا تو ظہر پڑھتے پھر سوار ہوتے)۔ پہلی حدیث سے معلوم ہوا کہ حضور ﷺ کو اگر سفر میں تیز چلنا ہوتا تاکہ مناسب وقت پر منزل پر پہنچ جائیں تو مغرب کو موخر کرتے یہاں تک کہ اس کو عشاء کے ساتھ پڑھتے، اور دوسری حدیث بتاتی ہے کہ اگر ظہر کا وقت آنے سے قبل سفر شروع کرتے تو ظہر کو موخر کرتے اور اس کو عصر کے ساتھ پڑھتے، اور اگر سفر ظہر کا وقت ہوجانے کے بعد شروع کرتے تو پہلے ظہر پڑھتے پھر سفر کرتے۔ اس صورت میں ظہر اور عصر کو ایک ساتھ نہ پڑھتے تھے۔ جمہور کا استدلال ان تمام احادیث سے بھی ہے جو سفر وغیرہ کی وجہ سے "جمع بین الصلاتین" کے بارے میں منقول ہیں۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ "جمع بین الصلاتین" صرف عرفہ اور مزدلفہ میں نویں ذی الحجہ کو جائز ہے۔ امام ظہر اور عصر میں جمع تقدیم کرے گا یعنی عرفات میں ظہر اور عصر کو ظہر کے وقت میں پڑھائے گا، اور مزدلفہ میں مغرب وعشاء میں جمع تاخیر کرے گا، اور دونوں کو عشاء کے وقت میں پڑھائے گا۔

امام ابوحنیفہ کے یہاں اس "جمع بین الصلاتین" کے جائز ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ حج کا احرام باندھے ہوا ہو، نہ کہ عمرہ کا، اور یہ نماز جماعت کے ساتھ ہو، اور عرفہ میں جمع کرنے میں امام نماز بذات خود سلطان یا اس کا نائب ہو۔

امام ابو یوسف ومحمد (صاحبین) کے یہاں نماز کا جماعت کے ساتھ ہونا شرط نہیں، ان کے نزدیک حج کا احرام باندھنے والے کے لئے "جمع بین الصلاتین" کرنا جائز ہے اگرچہ تنہا پڑھے، اور مزدلفہ میں "جمع بین الصلاتین" کرنے کے لئے احرام اور مکان (مزدلفہ) کے علاوہ کوئی شرط نہیں۔

۴۰- اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے مذہب میں دو چیزیں ہیں: (اول) سابقہ شرط کے ساتھ عرفہ ومزدلفہ میں "جمع بین الصلاتین" جائز ہے، (دوم) اس کے علاوہ سفر یا بارش کے عذر کی وجہ سے "جمع بین الصلاتین" جائز نہیں۔

اول کی دلیل یہ ہے کہ اور اس حج حضور ﷺ کے عمل کو نقل کرنے والے متفق ہیں کہ حضور ﷺ نے یہ "جمع بین الصلاتین" کیا۔

دوم (یعنی عرفہ ومزدلفہ کے علاوہ سفر یا بارش کے عذر کی وجہ سے "جمع بین الصلاتین" جائز نہیں) تو اس کی دلیل یہ ہے کہ فرض نمازوں کے مقررہ اوقات ہیں جن کا ثبوت قطعی دلائل: کتاب اللہ، سنت متواترہ، اور اجماع سے ہے، لہذا ان کے اوقات کو کسی نوعیت کے استدلال اور خبر واحد سے بدلا نہیں جاسکتا اور نماز کو اس کے وقت سے موخر یا مقدم کرنے میں سفر یا بارش کا کوئی اثر نہیں ہے[1]۔

**جن کو پانچوں اوقات میں سے بعض اوقات نہ ملیں:**

۴۱- ان لوگوں کے بارے میں علماء حنفیہ کا اختلاف ہے جن کو ان پانچ اوقات میں سے بعض اوقات نہ ملیں مثلاً قطب کے علاقوں کے باشندے، ان علاقوں میں بتول اہل جغرافیہ چھ مہینے تک مسلسل دن اور پھر چھ مہینے تک مسلسل رات رہتی ہے، تو یہاں کے باشندوں پر اگر وہ مسلمان ہوں، وہ نمازیں واجب ہوں گی جن کے

(۱) حدیث حضرت انس بن مالک کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۵۸۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۴۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے

(۱) دیکھئے ردالمحتار ۱/۲۵۶، البدائع ۱/۱۲۷۔

اوقات ان کو نہیں ملتے، اس طور پر کہ وہ لوگ ہر نماز کے لئے وقت مقرر کرلیں اور ادا کریں یا یہ نمازیں ان سے ساقط ہوجائیں گی؟

اسی طرح قطب کے علاقوں کے قریبی ممالک میں بھی بعض اوقات ایسے آتے ہیں جب عشاء کا وقت نہیں ملتا یا شفق کے غائب ہوتے ہی فوراً آفتاب طلوع ہوجاتا ہے۔

جبکہ بعض علاقوں میں آفتاب کبھی غروب ہوتا ہی نہیں ہے۔

اس مسئلہ میں بعض علماء حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ نمازیں ان سے ساقط نہ ہوں گی اور وہ ہر نماز کے لئے ایک وقت مقرر کریں گے۔ جن چھ مہینوں میں مسلسل دن رہتا ہے اس میں مغرب، عشاء، وتر اور فجر کا وقت مقرر کرلیں گے، اسی طرح دوسرے چھ مہینوں میں نماز ظہر، عصر کا وقت مقرر کرلیں گے، اور اس میں ان قریب ترین ممالک کا اعتبار ہوگا جہاں پانچوں اوقات ظاہر ہوتے ہیں۔

ان کا استدلال دجال کے زمانہ پر قیاس کرکے ہے جو قیامت کی بڑی علامتوں میں سے ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے ان ایام میں اندازہ لگانے کا حکم دیا ہے۔ مسلم کی روایت میں ہے: راوی نے کہا: "ذكر النبي ﷺ الدجال ولبثه في الأرض أربعين يوما، يوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كجمعة، وسائر أيامه كأيامكم"[1] (حضور نے دجال کا ذکر کیا، اور یہ کہ وہ زمین پر چالیس دن رہے گا: ایک دن ایک سال کی طرح، ایک دن ایک ماہ کی طرح، اور ایک دن ایک جمعہ کی طرح، اور اس کے بقیہ ایام تمہارے ایام کی طرح ہوں گے) (راوی نے کہا): ہم نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! بتائیے! وہ دن جو ایک سال کی طرح ہوگا، کیا اس میں ہمارے لئے ایک دن کی نماز کافی ہوگی؟ آپ نے فرمایا: نہیں، بلکہ اس کا اندازہ کرنا۔ یعنی اس کا جو دن ایک سال کی طرح ہوگا، اس دن ایک سال کی نمازیں پڑھو اور ہر نماز کے لئے وقت مقرر کرلو)۔

بعض فقہاء حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ نمازیں جن کے اوقات ان کو نہیں ملے ان سے ساقط ہیں، کیونکہ وقت وجوب کا سبب ہے، جب سبب یعنی وقت نہیں تو مسبب یعنی وجوب بھی نہیں ہوگا[1]۔

یہی حکم ان ممالک پر بھی منطبق ہوگا جہاں گرمی میں رات چالیس منٹوں تک مختصر ہوتی ہے، چنانچہ شفق احمر کے غائب ہونے سے پہلے فجر صادق ظاہر ہوجاتی ہے، اس لئے عشاء وتر کا وقت نہیں ملتا، کیونکہ عشاء کا وقت شفق احمر کے ختم ہونے سے شروع ہوتا ہے، اور یہاں شفق کے ختم ہونے سے پہلے فجر صادق ظاہر ہوگئی۔

بعض علماء حنفیہ و مالکیہ کہتے ہیں کہ اس ملک کے باشندوں سے عشاء اور وتر ساقط نہیں، بلکہ یہ لوگ قریب ترین ملک کے لحاظ سے عشاء اور وتر کا وقت مقرر کریں گے جب کہ دوسرے بعض علماء حنفیہ کہتے ہیں کہ ان سے وتر اور عشاء ساقط ہے، "نور الایضاح" کے مصنف نے اسی کو لیا ہے، ان کی عبارت ہے: "جو کسی نماز کا وقت نہ پائے اس پر وہ واجب نہیں" لیکن یہ مذہب دو متون کے خلاف ہے۔

بعض مالکیہ کا مذہب اور یہی شافعیہ[2] کا مذہب ہے یہ ہے کہ ان سے قریب ترین ممالک کے شفق کے ختم ہونے کا اندازہ لگایا جائے گا، چنانچہ اگر ان سے قریب ترین ملک میں شفق غروب آفتاب

---

(۱) حدیث: "ذكر النبي ﷺ الدجال ولبثه في الأرض..." کی روایت احمد اور ترمذی نے حضرت نواس بن سمعان کلابی سے کی ہے، اور ترمذی نے کہا یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے، ہمیں صرف عبد الرحمن بن یزید بن جابر کے واسطے سے معلوم ہے (مسند احمد بن حنبل ۱۸۱/۴ طبع المیمنیہ، سنن ترمذی ۴/ ۵۱۰، ۵۱۲ طبع الحلبی)۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۲۴۲، ۲۴۴۔

(۲) بلغۃ السالک ۱/ ۷۲، المحتاج ۱/ ۱۱۰۔

کے ایک گھنٹہ بعد ختم ہو، اور وہاں رات آٹھ گھنٹے کی ہوتی ہو تو وہاں عشاء کا ابتدائی وقت غروب آفتاب کے ایک گھنٹہ بعد ہوگا۔ اور اگر رات ان ممالک میں جہاں عشاء کا وقت نہیں ہوتا بارہ گھنٹے کی ہو تو ان کے یہاں شفق کے ختم ہونے کا وقت غروب آفتاب کے ڈیڑھ گھنٹے بعد مقرر کیا جائے گا، کیونکہ ان سے قریب ترین ممالک میں شفق کے باقی رہنے کی مدت ایک گھنٹہ ہے اور یہ رات کے آٹھویں حصہ کے برابر ہے، کیونکہ ان کے یہاں رات آٹھ گھنٹے کی ہے، اور جن ممالک میں عشاء کا وقت نہیں ہوتا اور ان کی رات بارہ گھنٹے کی ہے وہاں شفق کے غائب ہونے کا وقت اس مدت کا آٹھواں حصہ مقرر ہوگا، یعنی ڈیڑھ گھنٹے ہیں۔

شافعیہ کے یہاں ان ملکوں کے باشندوں پر عشاء کی قضاء واجب ہے، ساقط نہیں ہوگی [1]۔

ابن عابدین نے کہا: اس مسئلہ میں ہمارے تین مشائخ کے درمیان اختلاف نقل کیا گیا ہے، اور وہ یہ ہیں: بقالی، حلوانی، برہانی کبیر، بقالی نے فتوی دیا کہ نماز واجب نہیں ہوتی، حلوانی فتوی دیتے تھے کہ قضاء کریں، پھر انہوں نے بقالی سے اتفاق کرلیا، واقعہ یہ ہوا کہ انہوں نے ایک آدمی کو بقالی کے پاس بھیجا کہ ان سے پوچھو اگر کوئی پانچ نمازوں میں ایک نماز ساقط کردے تو کیا وہ کافر ہوگا؟ تو بقالی نے سائل سے پوچھا کہ اگر کسی کے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں کٹے ہوں تو وضو میں اس کے فرائض کتنے ہیں؟ اس نے کہا کہ تین ہیں، تو بقالی نے کہا: اسی طرح نماز بھی ہے۔ حلوانی کو یہ جواب اچھا لگا، اور انہوں نے بقالی کے قول: عدم وجوب کی طرف رجوع کرلیا لیکن ابن الہمام نے وجوب کے قول کو ترجیح دی ہے، اور بقالی کے اس فتوی کو کہ جس طرح کسی کے دونوں ہاتھ کٹے ہوں اس سے وضو میں دونوں ہاتھوں کا دھونا ساقط ہوجاتا ہے، اسی طرح اگر نماز کا سبب یعنی وقت نہ پایا جائے تو نماز واجب نہ ہوگی، امام ابن الہمام نے منع کردیا اور کہا کہ غور کرنے والا شک نہیں کرسکتا کہ فرض کی جگہ کا نہ ہونا اور سبب یعنی وقت کا نہ ہونا، دونوں میں فرق ہے، اگلے کہنے کی چیز میں ایک دلیل کا نہ ہونا اس چیز کے عدم کو مستلزم نہیں، کیونکہ دوسری دلیل ممکن ہے اور وہ موجود ہے یعنی دلیل واقعہ معراج جو تمام روایتوں میں متفق ہے کہ اللہ تعالی نے پانچ نمازیں فرض کیں، اور اس کو تمام دنیا والوں کے لئے عام شرعی حکم بنایا، اس میں ایک ملک کی دوسرے ملک کے مقابلہ میں کوئی خصوصیت وتفصیل نہیں۔

ابن عابدین نے کہا: اس مسئلہ کے بارے میں مذہب میں دو صحیح قول آئے ہیں اور زیادہ راجح وجوب کا قول ہے، خصوصاً جب کہ امام اس کے قائل ہیں اور وہ امام شافعی ہیں۔ اور کیا قضاء کی نیت کرے گا یا نہیں؟ "الظہیریہ" میں کہا ہے کہ قضاء کی نیت نہیں کرے گا، کیونکہ ادائیگی کا وقت نہیں پایا ہے، الزیلعی نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ اگر وہ قضاء کی نیت نہ کرے تو لامحالہ ادا ہوگی، اس لئے کہ دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں، حالانکہ یہ ادا نہیں ہے، کیونکہ جس وقت یہ نماز پڑھی جائے گی وہ عشاء کا وقت نہیں ہے، بلکہ نماز صبح کا وقت ہے [1]۔

حنفیہ کے یہاں اندازہ لگانے کا مطلب یہ ہے کہ یہ فرض کیا جائے کہ وقت موجود ہے اگرچہ وقت نماز صبح کا وقت ہے۔ اس کے برخلاف شافعیہ اور بعض مالکیہ کے یہاں اندازہ لگانے کا مفہوم دوسرا ہے، جیسا کہ پہلے ان کا مذہب بیان کیا گیا [2]۔

---

(۱) المنہاج ۱/ ۱۱۰۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۴۲، ۲۴۳۔

(۲) کمیٹی کا خیال ہے کہ دوسری رائے کا اختیار کیا جانا مقاصد شریعت سے قریب تر ہے اور حدیث دجال سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے اس موضوع پر کچھ معاصر مسائل ہیں جن کی طرف جدید مسائل کے ضمیمہ میں رجوع کیا جائے۔

وہ ممالک جہاں ظہر کا وقت مختصر ہوتا ہے اور زوال کے بعد تھوڑی دیر میں سایہ یک مثل ہوجاتا ہے جس میں ظہر کی نماز پڑھنا ناممکن ہے، اس مسئلہ کا حکم کیا ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی کتابوں میں ہمیں کوئی صراحت نہیں ملی۔

# اوقات کراہیت

دیکھئے: "اوقات صلوٰۃ"۔

# اوقات

دیکھئے: "اوقات صلوٰۃ"۔

# أوقاص

## تعریف:

۱- أوقاص: وقص کی جمع ہے، واؤ اور قاف دونوں کے زبر کے ساتھ، کبھی قاف کو ساکن کیا جاتا ہے، "وقص" کا لغوی معنی گردن کا چھوٹا ہونا ہے، گویا اس کو سینے میں دھنسا دیا گیا ہو، اور توڑنا ہے، کہا جاتا ہے: "وقصت عنقه" یعنی اس کی گردن توڑ دی گئی (۱)۔

شرعی استعمال: اونٹ، گائے اور بکری کی زکاۃ کے نصابوں میں دو فرضوں کا درمیانی حصہ، یا خاص طور پر بکری اور گائے یا صرف گائے کے دو فرضوں کا درمیانی حصہ ہے، اور یہ اوقاص کا واحد ہے۔

مثلاً: چالیس بکریاں ہوجائیں تو اس میں ایک سو بیس تک ایک بکری ہے اور جب ایک سو اکیس ہوجائیں تو اس میں دو بکریاں ہیں۔ تو اتنی بکریاں جو چالیس اور ایک سو اکیس کے درمیان ہیں، وقص ہیں (۲)۔

## متعلقہ الفاظ:

### الف- أشناق:

۲- أشناق: شنق کی جمع ہے، "المصباح" اور لغت کی دوسری کتابوں

(۱) لسان العرب، الصحاح، القاموس مادہ "وقص"۔

(۲) شرح الرسالہ مع حاشیۃ العدوی ۱؍۳۳۳ طبع المصریہ، العنایہ علی الہدایہ ۱؍۴۹۳ طبع الامیریہ، بدائع الصنائع ۲؍۱۲ طبع الجمالیہ، تبیین الحقائق ۱؍۲۵۹ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۲؍۲۰ طبع المصریہ۔

میں لکھا ہے کہ شنق (شین اور نون دونوں پر زبر کے ساتھ) دو فرضوں کا درمیانی حصہ ہے، اور بعض نے کہا: شنق اور وقص ایک ہیں۔ اور بعض فقہاء "شنق" کو اونٹ کے ساتھ، اور "وقص" کو گائے، بیل، بھینس، بکریوں کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔

امام مالک نے شنق کی تفسیر ان اونٹوں سے کی ہے جن کی زکاۃ بکریوں سے دی جاتی ہے، پانچ اونٹ جن میں ایک بکری اور دس اونٹ جن میں دو بکریاں، پندرہ اونٹ جن میں تین بکریاں اور بیس اونٹ جن میں چار بکریاں واجب ہیں[1]۔

**ب- عفو:**

۳- دو فرضوں کے درمیانی حصہ کو عفو بھی کہتے ہیں جو لغوی اعتبار سے عفا کا مصدر ہے، اور اس کا ایک معنی مٹانا اور ساقط کرنا ہے[2]۔

فقہاء کے یہاں وقص ہی کی طرح عفو ہے، یعنی جانور یا عام اموال کی زکاۃ کے دو نصابوں کے درمیان فاصلہ۔ اس کو عفو اس لئے کہتے ہیں کہ وہ معاف ہے، اس میں زکاۃ واجب نہیں[3]۔

**اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:**

**اوقاص کل:**

۴- اوقاص کے خاص احکام پر "زکاۃ" کی اصطلاح میں بحث کی جاتی ہے، یعنی ان مسائل میں جن کا تعلق جانوروں یعنی اونٹ، گائے بیل، بھینس، بکری کی زکاۃ سے ہے، کیونکہ اوقاص جیسا کہ گزرا، تمام جانوروں کے دو فرضوں کا درمیانی حصہ ہے، اور فرض سے مراد نصاب ہے، لہذا دو نصابوں کا درمیانی حصہ وقص مانا جائے گا۔ اس کے علاوہ اونٹ میں اوقاص کے پانچ درجے ہیں:

اول: پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے، دس میں دو بکریاں، پندرہ میں تین بکریاں، بیس میں چار بکریاں اور پچیس میں ایک بنت مخاض واجب ہے، تو پانچ اور دس کے درمیان اسی طرح دس اور پندرہ کے درمیان، پندرہ اور بیس کے درمیان اور بیس اور پچیس کے درمیان جو چار کا فاصل ہے، وہ وقص کہلاتا ہے۔

دوم: پچیس اونٹوں میں بنت مخاض واجب ہے، اور چھتیس میں بنت لبون اور ان دونوں کے مابین جو دس عدد کا فاصل ہے، وہ وقص ہے۔

سوم: چھتیس میں ایک بنت لبون ہے۔ اور چھیالیس میں ایک حقہ ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان جو نو عدد کا فاصل ہے وہ وقص ہے۔

چہارم: چھیالیس میں ایک حقہ ہے اور اکسٹھ میں ایک جذعہ ہے، دونوں کے درمیان جو چودہ عدد کا فاصل ہے اس کا نام وقص ہے اور چھہتر میں دو بنت لبون ہیں۔ تو اکسٹھ اور چھہتر کے درمیان جو چودہ عدد کا فاصل ہے، وہ بھی یہی وقص ہے۔ اور اکانوے میں دو حقے ہیں۔ تو چھہتر اور اکانوے کے درمیان جو چودہ عدد کا فاصل ہے، وہ وقص کی اسی قسم میں داخل ہے۔

پنجم: اکانوے میں دو حقے ہیں اور ایک سو اکیس میں تین بنت لبون ہیں، تو اکانوے اور ایک سو اکیس کے درمیان جو انتیس (۲۹) عدد کا فاصل ہے، وہ بھی وقص ہی ہے۔

یہ مالکیہ میں ابن القاسم اور شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے، کیونکہ

---

(۱) المصباح، القاموس، لسان العرب مادۂ "شنق" العدوی علی الرسالہ ۱/۴۳۹ طبع دار المعرفۃ، المدونہ ۱/۳۱۰ طبع السعادۃ، مواہب الجلیل ۲/۲۵۷ طبع النجاح، حاشیۃ الجمل ۲/۲۲۱ طبع التراث، روضۃ الطالبین ۲/۱۵۳ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۲/۱۸۹ طبع النصر۔

(۲) القاموس المحیط، المصباح مادۂ "عفو"۔

(۳) تبیین الحقائق ۱/۲۶۰ طبع دار المعرفۃ، ابن عابدین ۲/۲۰ طبع مصر، کشاف القناع ۲/۱۸۹ طبع النصر۔

ان کے نزدیک ایک سو بیس سے ایک بڑھ جائے تو وہ واجب کے بدلنے میں اثر انداز ہے۔

لیکن حنفیہ نے لکھا ہے کہ ایک سو بیس سے ایک کا اضافہ واجب کے بدلنے میں اثر انداز نہیں، ان کے یہاں پانچ کے اضافہ سے واجب بدلتا ہے، لہذا ان کے یہاں ایک سو چوبیس تک دو حقے ہی لئے جائیں گے۔

اس قول کے اعتبار سے وقص کا پانچواں درجہ تینتیس (۳۳) ہوگا۔

امام مالک کے یہاں پسندیدہ یہ ہے کہ ایک سو بیس کے بعد واجب میں تبدیلی دس کے اضافے سے ہوگی، اگر اضافہ اس سے کم ہے تو زکاۃ لینے والے کو اختیار ہے کہ دو حقے لے یا تین بنت لبون [۱]۔

تفصیلی دلائل اور اقوال کی جگہ اصطلاح "زکاۃ" ہے۔

## اوقاص بقر:

۵- گائے بیل میں اوقاص کے صرف دو عدد ہیں:

اول: تیس گایوں میں ایک تبیع یا تبیعہ ہے۔ اور چالیس میں ایک مسن یا مسنہ ہے، ان دونوں کے درمیان جو نو عدد کا فصل ہے وہ وقص ہے، اسی طرح ساٹھ کے بعد ہر دس عدد کے اضافہ سے واجب بدل جاتا ہے تو ساٹھ، ستر کے درمیان اور ستر اور اسی (۸۰) کے درمیان جو نو عدد کا فصل ہے وہ بھی یہی وقص ہے۔ اسی طرح اوپر تک [۲]۔

دوم: چالیس اور ساٹھ کے درمیان جو انیس عدد کا فصل ہے وہ وقص ہے، اس میں مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کے یہاں زکاۃ واجب نہیں ہے [۱]۔

اس کے علاوہ گائے بیل کی تعداد اگر چالیس سے زیادہ ہو تو کتب حنفیہ میں امام ابو حنیفہ سے تین روایات ملتی ہیں، ان کا ذکر آگے آئے گا۔

## اوقاص غنم:

۶- بھیڑ بکری میں اوقاص حسب ذیل ہیں:

اول: اسی ہے: چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہے، اور ایک سو اکیس میں دو بکریاں واجب ہیں۔ ان کے درمیان جو اسی (۸۰) عدد کا فصل ہے وہ وقص ہے۔

دوم: اناسی (۷۹) ہے: دو سو ایک بکریوں میں تین بکریاں واجب ہیں، تو ایک سو اکیس اور دو سو ایک کے درمیان جو اناسی (۷۹) کا فصل ہے وہ وقص ہے۔

سوم: ننانوے ہے: دو سو ایک کے بعد ہر ایک سو کے اضافہ پر واجب بدل جاتا ہے۔ چنانچہ تین سو ایک میں چار بکریاں ہیں۔ دو سو ایک اور تین سو کے درمیان جو ننانوے عدد کا فصل ہے وہ وقص ہے [۲]۔

## اوقاص ابل کی زکاۃ:

۷- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے واجب کے اوقاص کی زکاۃ میں

---

(۱) حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۳۲۹، ۳۳۱ طبع دار المعرفہ، تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۰ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۱ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۲/ ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۹ طبع النصر۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۲ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۳۳۱، ۳۳۲ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۲ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۲/ ۱۹۱ طبع النصر۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۱، ۲۶۲ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۳۳۱، ۳۳۲ طبع دار المعرفہ، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۲ طبع المکتب الاسلامی، کشاف القناع ۲/ ۱۹۱ طبع النصر۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۳، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/ ۳۳۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۱۵۳، کشاف القناع ۲/ ۱۹۳۔

دو اقوال ذکر کئے ہیں:

**اول:** ان میں زکاۃ نہیں، اس لئے کہ زکاۃ کا تعلق محض نصاب سے ہے، نیز اس لئے کہ وقص نصاب کے بعد معاف ہے، جیسا کہ نصاب سے پہلے بھی معاف ہے، لہذا پانچ کے بعد اور اس سے پہلے جو چار ہے وہ معاف ہے، کیونکہ یہ ان چار کی طرح ہے جو پانچ سے پہلے ہے۔ یہی امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف کا قول ہے، نیز مالکیہ کے مذہب میں ایک قول اور شافعیہ کا ایک قدیم اور ایک جدید قول ہے[1]۔

**دوم:** ان کی زکاۃ دی جائے گی۔ حنفیہ میں امام محمد اور زفر کا یہی قول ہے، امام مالک نے اسی قول کی طرف رجوع کیا ہے، نیز بویطی کی روایت کے مطابق امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ اس قول کی دلیل حضرت انسؓ کی یہ روایت ہے کہ: **"في أربع و عشرين من الإبل فما دونها من الغنم في كل خمس شاة، فإذا بلغت خمسا وعشرين إلى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض أنثى"**[2] (چوبیس اور اس سے کم اونٹوں کی زکاۃ میں بکری واجب ہے، ہر پانچ اونٹ میں ایک بکری اور جب پچیس اونٹ ہوجائیں تو پینتیس تک ایک بنت مخاض مادہ ہے)۔ حضور ﷺ نے نصاب اور اس سے زائد میں فرض مقرر کیا ہے، نیز اس لئے کہ جو نصاب سے زائد ہے، لہذا معاف نہ ہوگا، چوری میں ہاتھ کاٹنے کے نصاب سے زائد کی طرح[3]۔

**ثمرۂ اختلاف** (جیسا کہ حاشیہ ابن عابدین میں ہے)، اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ کسی کے پاس نو اونٹ ہوں اور سال گزرنے کے بعد ان میں چار اونٹ ہلاک ہوگئے، تو پہلے قول کے مطابق زکاۃ کا کوئی حصہ ساقط نہ ہوگا، جب کہ دوسرے قول کے مطابق ایک بکری کے نو حصوں میں سے چار حصے ساقط ہوجائیں گے[1]۔

اس کے علاوہ حنابلہ کے یہاں اوقاص کے بارے میں صرف ایک قول ہے کہ ان میں زکاۃ نہیں، کیونکہ زکاۃ کا تعلق صرف نصاب سے ہے۔ اگر کسی کے نو اونٹ ایک سال تک مغصوب ہوں پھر ان میں ایک اونٹ اس نے چھڑا لیا تو اس پر ایک بکری کا پانچواں حصہ لازم ہوگا[2]۔

## گائے بیل کے اوقاص کی زکاۃ:

**۸-** چالیس سے زائد ساٹھ تک گائے بیل میں زکاۃ کے بارے میں فقہاء کے تین مختلف اقوال ہیں:

**اول:** یہ اضافہ وقص ہے، اس میں زکاۃ نہیں، یہی مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ کا مذہب ہے، اور امام ابو حنیفہ اور صاحبین سے ایک روایت بھی ہے، اس قول کی دلیل یہ حدیث ہے کہ: "أن رسول الله ﷺ لما بعث معاذا إلى اليمن أمره أن يأخذ من كل ثلاثين من البقر تبيعا أو تبيعة، ومن كل أربعين مسنا أو مسنة، فقالوا: الأوقاص، فقال: ما أمرني فيها بشيء، وسأسأل رسول الله ﷺ إذا قدمت عليه، فلما قدم على رسول الله ﷺ سأله عن الأوقاص فقال: ليس فيها شيء"[3] (حضور ﷺ نے حضرت معاذ کو یمن روانہ کرتے ہوئے حکم دیا کہ ہر تیس گائے بیل میں ایک تبیع یا تبیعہ (ایک سالہ بچھڑا یا بچھڑی)، اور

(1) ابن عابدین ۲/۲۰، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/۳۹۸، المہذب ۱/۱۵۲۔

(2) حدیث انسؓ: "في أربع وعشرين من الإبل..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۳۱۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(3) ابن عابدین ۲/۲۰ طبع مصر، حاشیۃ العدوی علی الرسالہ ۱/۳۹۸، المہذب ۱/۱۵۲۔

(1) ابن عابدین ۲/۲۰۔

(2) کشاف القناع ۲/۱۸۹۔

(3) حدیث: "لما بعث رسول الله ﷺ..." کی روایت دار قطنی (۲/۹۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) اور بزار (مجمع الزوائد ۳/۷۳ طبع دار الکتاب) نے

ہر چالیس میں ایک مسن یا مسنہ (دو سالہ نر یا مادہ گائے کا بچہ) ہیں، لوگوں نے حضرت معاذؓ سے پوچھا کہ اوقاص کا حکم کیا ہے؟ تو انہوں نے کہا: مجھے رسول اللہ ﷺ نے اس کے بارے میں کوئی حکم نہیں دیا، جب میں حضور ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوں گا تو دریافت کروں گا، چنانچہ جب وہ حاضر ہوئے تو اوقاص کے بارے میں دریافت کیا: آپ نے فرمایا: اس میں کچھ نہیں)۔

اوقاص کی تفسیر انہوں نے چالیس سے ساٹھ کے درمیانی عدد سے کی ہے نیز زکاۃ میں اصل یہ ہے کہ دو فرضوں کے درمیان وقص ہو، کیونکہ اس میں پے در پے واجبات کا آنا جائز نہیں، خصوصاً ان عددوں میں جن میں جانوروں کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا پڑے[1]۔

دوم: "اصل" کی روایت میں امام ابو حنیفہ کا قول (جو ان سے دوسری روایت ہے) یہ ہے کہ چالیس سے زائد ساٹھ تک جو اضافہ ہو اس کے حساب سے اس میں زکاۃ واجب ہے، چنانچہ چالیس سے ایک زائد میں ایک مسنہ کا چالیسواں حصہ یا ایک تبیع کا تیسواں حصہ واجب ہوگا۔ اور دو زائد ہو تو ایک مسنہ کا بیسواں حصہ، یا ایک تبیع کا پندرہواں حصہ واجب ہوگا اور اسی طرح بقیہ اضافوں میں۔

اس قول کی دلیل یہ ہے کہ مال وجوب کا سبب ہے، اس لئے اسے سبب معتبر کرنا جائز نہیں، اسی طرح وجوب کا سبب پائے جانے کے بعد اس کو وجوب فرض سے خالی رکھنا بھی جائز نہیں۔ اور حضرت معاذ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ وہ ثابت نہیں، کیونکہ یمن روانہ ہونے کے بعد دوبارہ حضور ﷺ سے ان کی ملاقات نہیں ہوئی، یہی صحیح قول ہے[1]۔

سوم: حسن کی روایت میں امام ابو حنیفہ کا قول (اور یہی ان سے تیسری روایت ہے) یہ ہے کہ اضافہ میں کچھ واجب نہیں، یہاں تک کہ پچاس ہو جائے، تو جب پچاس ہوں گے تو اس میں ایک مسنہ اور اس کا چوتھائی یا ایک مسنہ اور ایک تبیع کا تہائی واجب ہوگا۔

اس قول کی دلیل یہ ہے کہ گائے بیل کے اوقاص نو نو ہیں جیسا کہ چالیس سے پہلے اور ساٹھ کے بعد ہے تو اسی طرح یہاں بھی ہوگا[2]۔

### بھیڑ بکری کے اوقاص کی زکاۃ:

۹- بھیڑ بکری کے اوقاص میں بالاتفاق زکاۃ نہیں ہے[3]۔

= کی ہے، ہیثمی نے کہا: اس حدیث کو مرفوع کرنے میں حسن بن عمارہ کے علاوہ کسی نے بقیہ (یعنی ابن ولید) کی متابعت نہیں کی، اور حسن ضعیف ہیں، یہ روایت حضرت معاذ سے مرسلاً مروی ہے۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۲، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۴۲۱، ۴۲۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۵۳، کشاف القناع ۲/ ۱۹۱۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۲۔

(۲) تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۲، فتح القدیر ۱/ ۴۹۹-۵۰۰، بدائع الصنائع ۲/ ۲۸، المبسوط ۲/ ۱۸۷۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۱۹۲، تبیین الحقائق ۱/ ۲۶۳، روضۃ الطالبین ۲/ ۵۳۔

# اَوقاف

دیکھئے: "وقف"۔

# اَوقیہ

دیکھئے: "مقادیر"۔

# اَولویت

**تعریف:**

۱ - اَولویت: اولیٰ کا بنایا ہوا مصدر ہے یعنی کسی چیز کا دوسرے سے اولیٰ ہونا، کہا جاتا ہے: "**هو أولى بكذا**": یعنی وہ اس کے زیادہ لائق، زیادہ قابل، زیادہ قریب اور زیادہ حق دار ہے جو ولی سے مشتق ہے جس کا معنی: قریب ہونا ہے [۱]۔ علماء اصول وفقہ نے اولیٰ کو لائق تر اور افضل کے معنی میں استعمال کیا ہے، لیکن یہاں تفضیل کا صیغہ اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اولیٰ کی ضد جس کو وہ "خلاف اولیٰ" کہتے ہیں، اس میں کوئی فضل اور اچھائی نہیں ہوتی، بلکہ اس میں ایک طرح کی ہلکی کراہت ہوتی ہے۔

اسی طرح فقہاء نے "اولیٰ" کو احق (حق دار) کے معنی میں بھی استعمال کیا ہے، یہاں بھی تفضیل کا وزن اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہے، اس کا معنی ان کے یہاں یہ ہے کہ وہی اس چیز کا مستحق ہے، دوسرا نہیں [۲]۔

**اجمالی حکم:**

**اول: ہلکے درجہ کا استحباب:**

۲ - علماء اصول وفقہاء کبھی کبھی ہلکے درجہ کے استحباب کو "اولیٰ" سے تعبیر

---

(۱) التاج، المصباح، مفردات راغب، نہایہ لابن الاثیر مادۂ "ولی"، البحر المحیط لابی حیان ۸/ ۱۷۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۷۴ طبع اول، القلیوبی ۳/ ۱۲۹، شرح جمع الجوامع ۱/ ۸ طبع مصطفی الحلبی، فواتح الرحموت ۱/ ۱۰۹۔

کرتے ہیں، اور کبھی کبھی کہتے ہیں: یہ حکم اولویت کے طریقے پر ہے[1]۔

دوم: ترکِ مندوب کے لئے خلافِ اولی کا استعمال:

۳- کسی شی کا حکم دینے سے اجمالاً یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس کی ضد ممنوع ہے لہذا مندوبات کے کرنے کا حکم دینے سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس کے چھوڑنے سے روکا جا رہا ہے لیکن چونکہ مندوب کا ترک موجبِ گناہ نہیں، اس لئے اس ترک کی تعبیر انہوں نے "خلافِ اولی" سے کی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک خلافِ اولی کا ارتکاب کرنے والے نے "اساءت" (برا) کیا، اور "اساءت" ان کے یہاں کراہت سے کم درجہ ہے یا اس سے اعلی یا مکروہ تنزیہی و تحریمی کے درمیان ہے[2]۔

سوم: دلالت اولویٰ:

۴- دلالت لفظیہ کی ایک قسم: "دلالت اولویٰ" ہے، یعنی لغت کے ذریعہ حکم کی بنیاد سمجھی جائے اور اس کی وجہ سے جس کے بارے میں حکم دیا گیا ہے وہی حکم اس کے لئے ثابت کیا جائے جس کے بارے میں کوئی حکم نہیں دیا گیا ہے، مثلاً فرمان باری ہے: "ولا تقل لهما أف"[3] (تو تو ان سے ہوں بھی نہ کہنا)۔

اس سے مارنے کی حرمت سمجھ میں آتی ہے، کیونکہ "اف" سے نہی کی بنیاد ایذا رسانی ہے، اور یہ لغوی طور پر سمجھ میں آنے والی چیز ہے، غور و فکر اور استدلال کی ضرورت نہیں، لہذا ایذا رسانی حکم کی علت اور ممنوع ہوئی اور ایذا رسانی کی ایک شکل ضرب یعنی مارنا بھی ہے، لہذا وہ بھی ممنوع ہوگا، دلالت کے باب میں، مسکوت میں مناطِ حکم کے پائے جانے میں اس کا اولی ہونا ضروری نہیں۔

کچھ لوگوں نے کہا: "دلالت فحوی" یہ ہے کہ اولی کے ذریعہ اس پر تنبیہ ہو۔ اس قول کے اعتبار سے مسکوت کا اولی ہونا شرط ہے، اور اس سے مساوات والی صورت نکل جائے گی، اور اس وقت اس کو فحوائے خطاب کہتے ہیں اور اسی طرح اس پر "مفہوم اولی" کا بھی اطلاق ہوتا ہے۔ اور دوسری کا نام لحن خطاب رکھتے ہیں اور مشہور یہ ہے کہ فحوائے خطاب اور لحن خطاب دونوں مترادف ہیں[1]۔

چہارم: قیاس اولی:

۵- قیاس کی ایک قسم: قیاس جلی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس میں فرق نہ ہونا قطعی ہو یا اس میں فرق کی تاثیر کا احتمال ضعیف ہو، پہلی شکل کی مثال: آزاد کرنے والے مال دار شریک پر دوسرے شریک کے حصے کی قیمت لگانے اور اس پر باندی کے آزاد ہونے کے بارے میں، غلام پر باندی کو قیاس کرنا ہے۔ اور جس میں فرق کی تاثیر کا احتمال ضعیف ہو اس کی مثال: قربانی کے ممنوع ہونے میں کانے جانور پر اندھے جانور کو قیاس کرنا ہے، اس طرح کہ اندھے جانور کو بھی چراگاہ کا راستہ دکھا دیا جاتا ہے، برخلاف کانے جانور کے کہ وہ اپنی نگاہ کے سپرد ہوتا ہے اور اس کی نگاہ ناقص ہوتی ہے، لہذا وہ فربہ نہیں ہو پاتا، لہذا کانا ہونے سے اس کے دبلا ہونے کا خیال پیدا ہوتا ہے، اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی قربانی کافی نہ ہونے کے بارے میں پیش نظر اس کی خوبصورتی میں کمی ہے، کیونکہ اس کی مکمل خلقت میں نقص ہے، اس کے موٹا پا کا کم ہونا پیش نظر نہیں ہوتا ہے۔

کہا گیا ہے کہ قیاس جلی: قیاس اولی ہے، جیسے حرام ہونے میں تافیف (اف کہنا) پر ضرب کو قیاس کرنا۔ اور پہلی تعریف کے مطابق مساوی جیسے پر اولی صادق ہوگا[2]۔

---

(۱) شرح جمع الجوامع ۱/ ۱۸۱، ابن عابدین ۱/ ۴۷۳۔
(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۷۵ ۔ ۴۷۸، الہدایہ ۱/ ۵۵، ۱۸۷ طبع الحلبی۔
(۳) سورۂ اسراء/ ۲۳۔

(۱) فواتح الرحموت ۱/ ۴۰۹، شرح جمع الجوامع ۱/ ۲۴۰، ۲۴۳۔
(۲) شرح جمع الجوامع ۲/ ۳۲۰۔

قیاس اولی اصولی قیاس ہے یا لغوی یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے، اس کو اپنی جگہ پر دیکھا جائے[1]۔ اور ان سب پر مکمل بحث "اصولی ضمیمہ" میں ہے۔

### پنجم: ولویت کے معنی میں "لا بأس" کا استعمال:

۶- حنفیہ کے یہاں کبھی کبھی "لا بأس" (کوئی حرج نہیں) کے لفظ کو بھی ولویت پر دلالت کرنے والے الفاظ کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے لیکن "لا بأس" کا اکثر استعمال اس صورت میں ہے جس کا ترک اولی ہو، کبھی کبھی اوقات اس کا استعمال مندوب میں بھی ہوتا ہے لہذا اگر وہ کہیں: "لا بأس بكذا" تو مطلب ہوگا کہ اس کے خلاف مستحب ہے، غالب یہی ہے[2]۔

### بحث کے مقامات:

۷- علماء اصول، ولویت اور اولی پر حکم اور اس کی اقسام کی بحث میں کلام کرتے ہیں، نیز دلالت اور قیاس کی اقسام کی بحث میں جیسا کہ گزرا، اسی طرح فقہاء اس کا تذکرہ لفظ "لا بأس" پر بحث کی مناسبت سے اور مختلف مناسب مقامات پر کرتے ہیں، مثلاً امامت، نماز جنازہ پڑھانے، تدفین، حج میں رمی کرنے، حضانت (پرورش) اور لقیط کی تربیت وغیرہ کے سلسلے میں کہ اولی کون ہے۔

# اولیاء

دیکھئے: "ولایت"۔

(۱) شرح جمع الجوامع ۱/۲۳۱۔

(۲) ابن عابدین ۱/۵۸۱، ۳۳۲۔

# إیاس

### تعریف:

۱- "الإياس من الشيء، واليأس منه" کا معنی کسی چیز کی امید، آرزو اور توقع کا ختم ہونا ہے، "یأس": "بئس يبأس فهو بائس" (باب سمع) کا مصدر ہے، عربی زبان میں بکثرت: "يئس ييأس فهو يئس" آیا ہے[1]۔

اس کے علاوہ مرد کو یائس اور یئس، اور عورت کو یائسہ اور یئسہ کہا جاتا ہے، لیکن اگر خاص طور پر حیض سے مایوس ہونا مراد ہو تو عورت کو تاء کے بغیر: "آئس" کہتے ہیں[2] اور لغوی قواعد کا زیادہ ساتھ دینے والا یہی ہے، لیکن فقہاء کے کلام میں اس مفہوم میں بھی "آئسہ" کثرت آیا ہے[3]۔

اس کے ساتھ ساتھ یأس اور ایاس فقہاء کے یہاں دو معنوں میں آتا ہے:

اول: یہ فقہاء کی اصطلاح ہے یعنی کبر سنی کی وجہ سے عورت کا

(۱) تاج العروس، اللسان مادہ "أیس"، المطلع علی أبواب المقنع رص ۳۳۸، رد المحتار ۱/۲۰۱، ۲۰۲، المغرب فی ترتیب المعرب للمطرزی رص ۵۰۹۔
اسی معنی میں حدیث ہے: "إن الشيطان قد أيس أن يعبده المصلون" کی روایت مسلم (۴/۲۱۶۶ طبع الحلبی) اور ترمذی (۴/۳۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/۵۰۳ طبع سوم اور اس کے موافق دوسری طباعتیں۔

(۳) ابن عابدین ۵/۲۳۰، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۴/۳۳۸، المغنی ۷/۵۸، ۵۹ر۔

سلسلہ حیض ختم ہونا۔

دوم: مذکورہ بالا لغوی معنی، اور اسی معنی میں ان کا قول ہے: ''الیأس من رحمۃ اللہ'' (اللہ کی رحمت سے مایوسی) اور ''توبۃ الیائس'': زندگی سے مایوس شخص کی توبہ۔ ان دونوں معانی کے احکام کا بیان درج ذیل ہے:

## اول

## ایاس بمعنی کبر سنی کی وجہ سے سلسلہ حیض ختم ہو جانا

۲- ایاس عورت کی زندگی کا ایک ایسا دور ہے جس میں جسمانی تبدیلیوں کے سبب عورت کے حیض اور حمل کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔

اس سلسلہ کے ختم ہونے کے ساتھ اعضاء کے وظائف اور کاموں میں خلل اور نفسیاتی اضطراب پیدا ہوتا ہے[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- قعود:

۳- قعود عورت: عورت کا مایوس ہونا، اہل لغت نے اس کی تفسیر حیض اور ولادت کے سلسلہ کے ختم ہونے سے کی ہے، ابن السکیت نے کہا: ''امرأۃ قاعد'': وہ عورت جس کا حیض بند ہو گیا ہو، اور اگر اس سے مراد بیٹھی ہو تو کہیں گے: ''قاعدۃ'' (تاء کے ساتھ) اس کی جمع ''قواعد'' ہے۔ آیت کریمہ: ''والقواعد من النساء'' (اور بڑی بوڑھیاں) کی تفسیر کی گئی ہے کہ یہ وہ عورتیں ہیں جن کا سلسلہ حیض ختم ہو گیا ہو، زجاج نے کہا: اس سے مراد وہ عورتیں ہیں جن کے شوہر لاپتہ ہوں[2]۔

## ب- عقر و عقم (بانجھ پن):

۴- المرأۃ العاقر: وہ عورت ہے جو بانجھ ہو، اور مرد کو بھی ''عاقر'' کہا جاتا ہے یعنی جس کی ولادت نہ ہوتی ہو، عقم بھی عورت اور مرد دونوں میں استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: ''عقمت المرأۃ بمعنی اعقمہا اللہ فہی عقیم و معقومۃ'' یعنی وہ بانجھ ہوگئی اور مرد کو بھی ''عقیم'' کہا جاتا ہے جب اس سے ولادت نہ ہو[1]۔

ظاہر یہ ہے کہ عورت کو عاقر اور عقیم اس وقت کہا جاتا ہے جب اس کو حمل نہ ٹھہرے اگرچہ حیض آتا ہو، اس لحاظ سے یہ ''آیسہ'' کے خلاف ہے، کیونکہ عورت ''آیسہ'' اس وقت کہلاتی ہے جب کبر سنی کی وجہ سے اس کے حیض کا سلسلہ بند ہو جائے، پھر اگر اس کی وجہ سے حیض رک جائے تو عادتاً حمل بھی نہیں ٹھہرتا اور ایسا ہونا ضروری ہے، لہذا ہر ''آیسہ'' عقیم ہے لیکن ہر عقیم آیسہ نہیں[2]۔

## ج- امتداد طہر:

۵- کبھی سن ایاس سے پہلے کمزوری، مرض یا دودھ پلانے کی وجہ سے عورت کا حیض رک جاتا ہے، اس کو ''یاس'' نہیں کہتے ہیں، اور کبھی نامعلوم اسباب کی وجہ سے حیض رک جاتا ہے، ان تمام حالات میں عورت کو ''ممتدۃ الطہر'' (جس کا طہر دراز ہو) یا ''منقطعۃ الحیض'' (جس کے حیض کا سلسلہ رک گیا ہو) کہتے ہیں، ''الدر المنتقی'' میں ان دونوں اصطلاحات میں فرق بتایا ہے کہ ''منقطعۃ الحیض'' اس عورت کو کہیں گے جو عمر کے ذریعہ بالغہ ہوئی ہو، اس کو کبھی حیض نہیں آیا ہو، اور ''ممتدۃ الحیض'' اس عورت کو کہیں گے جس کو حیض آیا ہو اگرچہ ایک ہی بار آیا ہو، پھر اس کا حیض رک گیا ہو اور اس کا طہر دراز ہو گیا ہو،

---

(۱) سابقہ مرجع۔

(۲) سورۂ نور ر ۶۰۔

(۱) لسان العرب، المصباح، تاج العروس۔

(۲) اللسان۔

اور اسی لئے اس کو "ممتدۃ الطہر" کہتے ہیں (1)۔

سن ایاس:

٦ - اطباء کا یہ فیصلہ ہے کہ عورت میں بالغ ہونے کے بعد پچپن سال تک حمل کی صلاحیت رہتی ہے، اس کے بعد حمل اور پیداواری کی صلاحیت ختم ہوجاتی ہے۔

سن ایاس کی تعیین میں فقہاء کے چند مختلف اقوال ہیں:

(1) بعض نے کہا: اس کی کوئی حد مقرر نہیں۔ اس قول کے مطابق جس عمر میں عورت کو خون نظر آئے وہ حیض ہوگا، اگرچہ ساٹھ سال کے بعد ہو، یہ بعض حنفیہ کا قول ہے، انہوں نے کہا: ایاس کی عمر کی کوئی حد نہیں، بلکہ سن ایاس یہ ہے کہ عورت اس عمر کو پہنچ جائے جس میں اس جیسی عورتوں کو حیض نہیں آیا کرتا، لہذا جب عورت اس عمر کو پہنچ جائے اور اس کا خون رک جائے تو آیسہ ہونے کا حکم لگادیں گے، پھر اس انقطاع کے بعد جو خون نظر آئے گا وہ حیض ہوگا اور مہینوں سے عدت گذارنا باطل ہوگا، اور نکاح فاسد ہوجائیں گے، یعنی اگر اس نے مہینوں کے اعتبار سے عدت گذار کر شادی کرلی، پھر خون نظر آگیا تو اس کے نکاح کا فاسد ہونا ظاہر ہوجائے گا (2)۔

(2) ایک قول ہے کہ اس کی حد پچپن سال ہے، یہی حنفیہ کا قول ہے۔ اور یہی حسن کے واسطہ سے امام ابوحنیفہ سے ایک روایت ہے۔ اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اسی پر اعتماد ہے اور اسی پر اکثر مشائخ ہیں، اس مدت مذکورہ کے بعد عورت جو خون دیکھے گی ظاہر مذہب میں وہ حیض نہیں، البتہ اگر وہ خالص خون ہو تو حیض ہے، اور اس خون کے آنے سے مہینوں سے عدت گذارنا باطل ہوجائے گا، لیکن یہ اس وقت ہے کہ خون عدت پوری ہونے سے قبل نظر آئے، عدت پوری ہونے کے بعد نہیں، یہاں تک کہ اس سے نکاح فاسد نہ ہوں گے، فتوی کے لئے یہی قول پسندیدہ ہے لہذا اگر مہینوں سے عدت کے پورا ہونے کے بعد نکاح ہوا، پھر اس نے خون دیکھا تو یہ نکاح جائز ہے (1)۔

(3) ایک قول یہ ہے کہ اس کی حد پچپن سال ہے، یہ حنفیہ کا ایک قول ہے، صاحب "الدر" نے کہا: اسی پر اعتماد ہے اور ہمارے زمانہ میں اسی پر فتوی ہے، اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے (2)، ان حضرات کی دلیل حضرت عائشہؓ کا یہ قول ہے کہ پچاس سال کے بعد عورت اپنے پیٹ میں بچہ ہرگز نہیں دیکھتی۔

(4) ایک قول یہ ہے کہ ہر عورت کے لئے ایاس کی عمر والدین کی طرف سے اس کے خاندان کی عورتوں کی سن ایاس کے اعتبار سے مقرر کی جائے گی، کیونکہ ایک خاندان کی عورتیں طبیعت میں قریب قریب ہوتی ہیں، لہذا جب عورت اس عمر کو پہنچ جائے جس میں خاندان کی عورتوں کا حیض رک جاتا ہے تو وہ سن ایاس کو پہنچ جائے گی، یہ امام شافعی کا ایک قول ہے (3)۔

(5) امام شافعی کا قول جدید یہ ہے کہ تمام عورتوں کے سن ایاس کے بارے میں جو اطلاع ملے، وہی سن ایاس معتبر ہے۔ اور زیادہ سے زیادہ جس سن ایاس کا علم ہو سکا وہ باسٹھ سال ہے، اور ایک قول: ساٹھ سال کا، اور ایک اور قول: پچاس سال کا ہے (4)۔

---

( ) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۰ طبع اول بولاق۔ بعض حنفیہ اس کو "انقطاع حیض" کے بجائے "امتناع حیض" سے تعبیر کرتے ہیں، جیسا کہ ابن عابدین ۲/ ۱۰۲، ۱۰۶ میں ہے۔

(2) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۰۶، فتح القدیر ۳/ ۲۵ طبع المیمنیہ۔

(1) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۰۶، فتح القدیر ۳/ ۲۵۔

(2) الدر مع حاشیہ ۲/ ۱۰۶، المغنی ۱/ ۳۰۶۔

(3) شرح المنہاج للمحلی بحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۴۳، الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۴۴۵۔

(4) شرح المنہاج ۳/ ۴۳، الجمل ۳/ ۴۴۵۔

(۶) ایک قول یہ ہے کہ ہر جنس کی عورتوں کا الگ الگ سن ایاس ہے، عربی عورتوں کے لئے ساٹھ سال ہے اور عجمی عورتوں کے لئے پچاس سال ہے، یہ امام احمد سے ایک روایت ہے، ابن قدامہ نے کہا: اس لئے کہ عربی عورت اپنی ساخت کے لحاظ سے زیادہ قوی ہوتی ہے[1]۔

(۷) مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب جیسا کہ خرقی نے امام احمد سے نقل کیا ہے، یہ ہے کہ ایاس کی دو حدیں ہیں: ادنی اور اعلی۔ ان سب کے نزدیک سن ایاس کم سے کم پچاس سال ہے اور سن ایاس کی اعلی حد مالکیہ کے یہاں ستر سال ہے، انہوں نے کہا: جو عورت ستر سال کی ہو جائے تو اس کا خون ہرگز حیض نہیں ہو سکتا اور جس کی عمر پچاس سال سے کم ہو، اس کو آنے والا خون قطعی طور پر حیض ہے، ان دونوں کے بارے میں ماہر عورتوں سے دریافت کرنے کی ضرورت نہیں، ہاں ان دونوں کے درمیان آنے والے خون کے بارے میں عورتوں سے رجوع کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ خون ایسا ہے جس کے بارے میں شک پیدا ہوتا ہے[2]۔

اس روایت کے مطابق امام احمد کے یہاں سن ایاس کی اعلی عمر ساٹھ سال ہے جس کے بعد وہ یقینا آیسہ ہو جائے گی، پچاس اور ساٹھ سال کے درمیان آنے والا خون مشکوک ہے، اس کی وجہ سے وہ روزہ نماز نہیں چھوڑے گی اور احتیاطاً فرض روزے کی قضا کرے گی، ابن قدامہ نے کہا: انشاء اللہ صحیح یہ ہے کہ عورت اگر پچاس سال کی ہو جائے اور اس کا خون خلاف عادت کئی بار ماہ بماہ رک جائے تو وہ آیسہ ہو جائے گی، کیونکہ اس عورت کے حق میں خون کا آنا نادر ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کا وجود کم ہے، نیز حضرت عائشہ نے فرمایا: "لن ترى المرأة في بطنها ولدا بعد الخمسين" (پچاس سال کے بعد عورت اپنے پیٹ میں بچہ ہرگز نہیں دیکھ سکتی) اور اس کے ساتھ جب کئی بار اس کا خون خلاف عادت رک گیا تو خون آنے سے ناامیدی ہوگئی، لہذا اب اس کے لئے اس کی گنجائش ہے کہ وہ مہینوں کے ذریعہ عدت گزارے، اور اگر اس سے پہلے خون رک جائے تو اس کا حکم اس عورت کا ہے جس کا حیض بند ہو گیا، اور اس کا سبب اس کو معلوم نہیں (یعنی نو ماہ رحم کو پاک ہونے کے لئے اور تین ماہ عدت کے لئے انتظار کرے گی) اور اگر پچاس سال کے بعد حسب عادت اس کو خون نظر آئے تو صحیح قول کے مطابق یہ حیض ہے، اس لئے کہ حیض ہونے کی دلیل امکانی زمانہ میں اس کا پایا جانا ہے اور اس زمانہ میں حیض کا پایا جانا ممکن ہے اگرچہ نادر ہے، اور اگر ساٹھ سال کے بعد خون دیکھے تو یقینا وہ حیض نہیں، کیونکہ امکانی زمانہ کا وجود نہیں[3]۔

## ایاس کا حکم لگانے سے پہلے ایک مدت تک خون بند ہونے کی شرط:

۷- اس شرط کا ذکر حنفیہ نے اس قول کے ضمن میں کیا ہے کہ سن ایاس پچاس یا پچپن سال ہے، انہوں نے کہا کہ اس مدت میں ایاس کا حکم لگانے کی شرط یہ ہے کہ خون ایک لمبی مدت تک رک جائے اور اصح قول کے مطابق یہ مدت چھ ماہ ہے، انہوں نے کہا: صحیح یہ ہے کہ مدت ایاس کے بعد چھ مہینے انقطاع شرط نہیں، بلکہ اگر مدت ایاس سے قبل منقطع تھا، پھر مدت ایاس پوری ہوگئی اور اس کو اس کے شوہر نے طلاق دے دی تو اس کے آیسہ ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اور

---

[1] المغنی ۱/۳۶۳، ۷/۴۶۰، ۴۶۱۔

[2] الزرقانی علی خلیل، حاشیۃ الدسوقی ۱/۲۰۳، الشرح الکبیر ۲/۴۷۳۔

[3] المغنی ۷/۴۶۱۔

وہ تین مہینوں کے ذریعہ عدت گذارے گی[1]۔ ہمارے علم میں اس شرط کا ذکر حنفیہ کے علاوہ کسی نے نہیں کیا ہے۔

### جس عورت کو حیض نہ آیا ہو اس کا سن ایاس:

۸ - ہمارے علم کے مطابق اس مسئلہ کو حنفیہ کے علاوہ کسی نے نہیں چھیڑا ہے۔ حنفیہ نے کہا: اگر عورت کا بلوغ سال کے اعتبار سے ہو اور اس کا خون مسلسل رکا رہے تو اس کے ایاس کا حکم اس وقت لگایا جائے گا جب وہ تیس سال کی ہو جائے۔ "بحر" میں "معراج" کے حوالے سے اسی کو نقل کیا ہے[2]۔

دوسرے فقہاء کے یہاں علی الاطلاق حکم کے پیش نظر اس عورت کے آیسہ ہونے کا حکم اسی وقت لگایا جائے گا جب وہ دوسری عورتوں کی طرح معتبر سن ایاس کو پہنچ جائے۔

### آیسہ کی طلاق میں سنت وبدعت طریقہ:

۹ - عورت کی طلاق میں سنت طریقہ یہ ہے کہ وہ اس وقت دی جائے جب وہ ایسے طہر میں ہو جس میں شوہر نے اس سے قربت نہ کی ہو یا دوران حمل دی جائے، حیض کے دوران نہیں یا ایسے طہر میں طلاق دینا جس میں شوہر نے اس سے قربت کی ہو، طلاق بدعت ہے۔ رہا حیض سے مایوس عورت کی طلاق کا مسئلہ تو ایک قول یہ ہے کہ اس کی طلاق کے لئے کوئی سنت یا بدعت طریقہ نہیں۔ اور حنفیہ نے کہا: اس کی طلاق کا سنت طریقہ یہ ہے کہ ہر ماہ کے شروع میں ایک طلاق دی جائے۔

ایک قول یہ ہے کہ اس کو جس طرح بھی طلاق دی جائے سنت طریقہ ہے اگر چہ وطی کے بعد ہو[1]۔

تفصیل اصطلاح "طلاق" میں ملاحظہ کریں۔

### آیسہ عورت کی عدت طلاق:

۱۰ - جن عورتوں کو حیض آتا ہے طلاق کے بعد ان کی عدت تین قروء (حیض یا طہر) ہے، اور حاملہ عورت کی عدت وضع حمل ہے، حیض سے مایوس عورت اگر آزاد ہو تو طلاق کے بعد اس کی عدت طلاق کے وقت سے تین ماہ ہے، یہ متفق علیہ مسئلہ ہے[2]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ"[3] (اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض آنے سے مایوس ہو چکی ہیں اگر تمہیں شبہ ہو تو ان کی عدت تین مہینے ہیں)۔

تفصیل "عدت" میں ہے۔

### آیسہ کے حکم میں آنے والی عورتیں:

۱۱ - مطلقہ عورت کا حیض اگر رک جائے اور اس کا سبب یعنی رضاعت، مرض یا حمل معلوم ہو تو وہ اس عارضی سبب کے ختم ہونے اور خون کے لوٹ آنے کا انتظار کرے گی، اگر چہ مدت دراز ہو، مگر یہ کہ وہ سن ایاس کو پہنچ جائے تو ایسی صورت میں وہ آیسہ کی عدت گذارے گی[4]۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۰۷۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۰۳، ۱۰۴۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۱۹، شرح المنہاج وحاشیہ القلیوبی ۳/ ۳۴۸، شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۳۴ طبع انصار السنۃ۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۰۳، شرح المنتہی ۳/ ۲۲۰، المغنی ۷/ ۴۲۵، ۴۵۸، ۴۵۹، ۵۰۳۔

(۳) سورۂ طلاق ۴۔

(۴) المغنی ۷/ ۴۶۵۔

اگر اس کے حیض رکنے کا سبب معلوم نہ ہو اور وہ آزاد ہو تو ایک قول یہ ہے کہ وہ ایک سال انتظار کرے گی، حمل کے نو ماہ، پھر تین ماہ مدت گذارے گی، جیسا کہ آیسہ، اور اس کے انتظار کرنے کی مدت کے بارے میں دوسرے اقوال بھی ہیں[1] (دیکھئے: اصطلاح "عدت")۔

### آیسہ سے متعلق لباس اور نظر وغیرہ کے احکام:

۱۲ - اگر عورت میں ایاس کے ساتھ نکاح کی توقع بھی باقی نہ رہے تو اس کو مکمل پردے کے بارے میں ایک طرح کی رخصت حاصل ہوجاتی ہے، فرمان باری ہے: "والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحا فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن غير متبرجات بزينة"[2] (اور بڑی بوڑھی عورتیں جنہیں نکاح کی امید نہ رہی ہو ان کو کوئی گناہ نہیں (اس بات میں) کہ وہ اپنے زائد کپڑے اتار رکھیں (بشرطیکہ) زینت کو دکھانے والیاں نہ ہوں)۔

قرطبی اس آیت کی تفسیر میں کہتے ہیں: ان سے مراد وہ بوڑھی عورتیں ہیں جو کبرسنی کی وجہ سے کوئی تصرف کرنے سے بے بس ہیں، اور ان کے حیض اور اولاد کا سلسلہ بند ہوگیا ہو، یہ اکثر علماء کا قول ہے، اور ابو عبیدہ کا کہنا: ان سے مراد وہ عورتیں ہیں جن سے اولاد نہ ہو سکے یہ درست نہیں، کیونکہ عورت کی اولاد کا سلسلہ بند ہونے کے باوجود لطف اندوز ہونے کے قابل ہوتی ہے اور یہ حکم (یعنی قمیص یا چادر اتار کر رکھنے کا جواز اگر نیچے کا کپڑا قابل ستر جگہ کو چھپانے والا ہو) خاص طور پر بڑی بوڑھی عورتوں کا اس لئے ہے کہ دل کا میلان ان کی طرف نہیں ہوتا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ ان کے ان اعضاء کو دیکھنے میں کوئی حرج نہیں جو عام طور پر کھلے رہتے ہیں، یہ مجاہد کا مذہب ہے، کیونکہ ان میں مردوں کے لئے کوئی کشش نہیں رہی لہذا دوسری عورتوں کے لئے ناجائز چیزیں ان کے لئے مباح ہیں اور تھکا دینے والے پردے کا بوجھ ان سے ہٹا دیا گیا ہے[1]۔

## دوم
## ایاس بمعنی امید منقطع ہوجانا

۱۳ - بعض چیزوں کے حاصل ہونے سے ناامید ہونا جائز ہے، اس میں کوئی حرج نہیں، بلکہ بعض ایسی چیزوں سے مایوس ہوجانا جن کا حصول آسان نہیں، دلی سکون کا سبب ہے۔ اور حدیث میں آیا ہے: "أجمع الإياس مما في أيدي الناس"[2] (جو چیزیں لوگوں کے ہاتھوں میں ہیں ان سے مکمل مایوس ہوجاؤ)۔

لیکن مسلمان کے لئے اللہ کی رحمت سے مایوس ہونا جائز نہیں۔

اس کی مثال رزق وغیرہ مثلاً اولاد یا گم شدہ کے پائے جانے سے مایوس ہونا یا مریض کا شفاء سے مایوس ہونا یا گنہ گار کا مغفرت سے مایوس ہونا ہے۔

---

(۱) تفصیل کی رائے یہ ہے کہ جو عورت سن ایاس کو پہنچ چکی ہو، لیکن قطعی طور پر یہ بات ثابت ہوجائے کہ اس کے حق میں حیض اور حمل محال ہے تو وہ عدت وغیرہ کے احکام میں وہ آیسہ کی طرح ہے کوئی فرق نہیں، کیونکہ آیت کا حکم اس پر منطبق ہے کہ وہ ان عورتوں میں سے ہے جو "حیض سے مایوس" ہیں، مثال کے طور پر آپریشن کے ذریعہ عورت کی اولاد دانی اور بیضہ دانی نکال دی جائے یا تاب کاری علاج کے ذریعہ ان دونوں کو بیکار کردیا جائے جیسا کہ اطباء لکھتے ہیں، تو اس جیسی عورت ان عورتوں میں سے نہیں ہے جن کو ایک سال یا سن ایاس تک انتظار کرنا ہے بلکہ اس کی عدت آیت کی صراحت کے مطابق تین مہینے ہوگی۔

(۲) سورۂ نور / ۶۰۔

(۱) تفسیر قرطبی ۱۲/ ۳۰۹، احکام القرآن لابن العربی ۳/ ۱۳۸۸ طبع عیسی الحلبی، شرح المنتہی ۳/ ۵، ابن عابدین ۵/ ۲۳۳، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۹، المغنی ۶/ ۵۵۹۔

(۲) حدیث: "أجمع الإياس مما في أيدي الناس" کی روایت احمد (۵/ ۴۱۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابو ایوب انصاری سے کی ہے اور بوصیری نے الزوائد میں اس کو ضعیف کہا ہے (جیسا کہ تعلیق ابن ماجہ ۲/ ۱۳۹۶

اللہ کی رحمت سے مایوس ہونا ممنوع ہے، علماء نے اس کو کبائر میں شمار کیا ہے، ابن حجر مکی نے کہا: اس کو گناہ کبیرہ شمار کرنا بالاتفاق ہے، کیونکہ اس سلسلہ میں سخت وعید آئی ہے مثلاً فرمان باری: "انہ لا ییأس من روح اللہ الا القوم الکافرون"(1) (اللہ کی رحمت سے مایوس تو بس کافر ہی لوگ ہوتے ہیں)۔ نیز: "وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ"(2) (اپنے پروردگار کی رحمت سے ناامید ہونا کون ہے بجز گمراہوں کے)۔

ابن ابو حاتم اور بزار نے حضرت ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ حضور ﷺ سے دریافت کیا گیا: کبائر کیا ہیں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الشرک باللہ والایاس من روح اللہ والأمن من مکر اللہ، وھذا اکبر الکبائر"(3) (اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، اللہ کی رحمت وفیض سے مایوس ہونا، اور اللہ کی پکڑ سے بے خوف ہونا، اور یہ کبائر میں سب سے بڑا ہے)۔ ایک قول ہے کہ غالب گمان ہے کہ حدیث موقوف ہو اور اس کے اکبر الکبائر ہونے کی صراحت حضرت ابن مسعودؓ نے کی ہے جیسا کہ عبد الرزاق اور طبرانی میں ہے، پھر ابن حجر نے کہا: اللہ کی رحمت سے مایوس ہونے کا شمار اس لئے کبائر میں ہے کہ اس سے قطعی نصوص کی تکذیب لازم آتی ہے، پھر اس ناامیدی کے ساتھ بسا اوقات ایک اور حالت پیدا ہو جاتی ہے جو اس سے بھی سخت ہے، وہ یہ ہے کہ قطعی طور پر سمجھ لینا کہ اس کے لئے اللہ کی رحمت نہیں ہوگی، اور یہی "قنوط" ہے جیسا کہ اس آیت کا سیاق بتاتا ہے: "وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَئُوسٌ قَنُوطٌ"(1) (اور اگر اسے تکلیف پہنچ جاتی ہے تو مایوس بد حواس ہو جاتا ہے) اور بسا اوقات اس کے ساتھ یہ بھی ہوتا ہے کہ وہ یقین رکھتا ہے کہ اس کے لئے اللہ کی رحمت نہیں ہوگی، وہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ کفار کی طرح اس پر عذاب سخت ہوگا، اور اللہ تعالی سے بدظنی سے مراد یہی ہے(2)۔

رزق سے مایوسی کی ممانعت حدیث میں آئی ہے مثلاً حضور ﷺ نے خالد کے دو بیٹوں: حبہ اور سواء سے فرمایا: "لا تیأسا من الرزق ما تھزھزت رؤوسکما"(3) (تم رزق سے ناامید نہ ہو جب تک تمہارے سروں میں جنبش ہے)۔

فقر، محتاجی یا مصیبت پڑنے کی وجہ سے ناامیدی کی ممانعت آئی ہے مثلاً فرمان باری ہے: "وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ، أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ"(4) (اور ہم جب لوگوں کو کچھ عنایت کا مزہ چکھا دیتے ہیں تو وہ اس سے خوش ہو جاتے ہیں، اور اگر ان پر کوئی مصیبت آ پڑتی ہے ان اعمال کے بدلے میں جو پہلے اپنے ہاتھوں کر چکے ہیں، تو بس وہ لوگ ناامید ہو جاتے ہیں، کیا انہوں نے اس پر نظر نہیں کی کہ اللہ ہی فراخ روزی دیتا ہے جس کو چاہتا ہے اور تنگ کر دیتا ہے (جس کو چاہتا ہے)، بے شک اس (امر) میں

---

= طبع الحلبی) میں ہے لیکن حاکم نے (۴/ ۲۲۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت سعد بن ابی وقاص کی حدیث ذکر کی ہے جو اس کے لئے شاہد ہے، حاکم نے حضرت سعدؓ کی حدیث کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(1) سورۂ یوسف/ ۸۷۔

(2) سورۂ حجر/ ۵۶۔

(3) حدیث: "الکبائر..." کی روایت بزار وطبرانی نے کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۱/ ۱۰۴ طبع القدسی) میں ہے، اور کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں۔

---

(1) سورۂ فصلت/ ۴۹۔

(2) الزواجر عن اقتراف الکبائر لابن حجر ۱/ ۸۲، ۸۳ قدرے تصرف کے ساتھ۔

(3) حدیث: "لا تیأسا من الرزق ما تھزھزت رؤوسکما" کی روایت احمد (۳/ ۴۶۹ طبع المیمنیہ) اور ابن ماجہ (۲/ ۱۳۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بوصیری نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے۔

(4) سورۂ روم/ ۳۶، ۳۷۔

نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو ایمان والے ہیں)۔

گناہوں کی معافی سے ناامیدی کی ممانعت آئی ہے فرمان باری ہے: "قل یا عبادي الذین أسرفوا علی أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله یغفر الذنوب جمیعا إنه هو الغفور الرحیم"(۱) (آپ (میری طرف سے) کہہ دیجئے کہ اے میرے بندو جو اپنے اوپر زیادتیاں کر چکے ہیں، اللہ کی رحمت سے مایوس مت ہو، بے شک اللہ سارے گناہ معاف کردے گا، بے شک وہ بڑا غفور ہے بڑا رحیم ہے)۔

اللہ کے یہاں کوئی بڑے سے بڑا گناہ ایسا نہیں جس کی مغفرت نہ ہو کیونکہ اس کی رحمت ہر چیز کو محیط ہے، اور اسی وجہ سے انابت الی اللہ مطلوب ہے، اور اللہ کے سامنے بندے کے لئے تمام گناہوں سے توبہ کا دروازہ کھلا ہوا ہے جب تک کہ وہ حالت غرغرہ میں نہ ہو، یعنی زندگی سے ناامید نہ ہو جائے۔

ناامیدی یعنی زندگی سے ناامید مثلاً جاں کنی کے عالم والے شخص کی توبہ مشہور یہ ہے کہ مقبول نہیں جیسا کہ ناامید کا ایمان، یہی جمہور کا قول ہے، بعض حنفیہ نے ناامید کی توبہ اور ناامید کے ایمان میں فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا ہے کہ توبہ قابل قبول ہے، ایمان قابل قبول نہیں(۲)۔

دیکھئے اصطلاح "احتضار" اور "توبہ"۔

کفر پر مرنے والا یقینا اللہ کی مغفرت و رحمت سے ناامید ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "والذین کفروا بآیات الله ولقائه أولئك یئسوا من رحمتي وأولئك لهم عذاب ألیم"(۳) (اور جو لوگ اللہ کی نشانیوں اور اس کے سامنے جانے کے منکر ہیں وہی تو ہیں جو میری رحمت سے مایوس ہوں گے اور وہی تو ہیں جنہیں عذاب دردناک ہوگا)۔

برخلاف اس شخص کے جس کا خاتمہ ایمان پر ہو کہ اس کے لئے رحمت الٰہی کی توقع ہے۔

(۱) سورۂ زمر / ۵۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷۱، ۳/ ۲۸۹۔

(۳) سورۂ عنکبوت / ۲۳۔

# اَیامیٰ

دیکھئے: "نکاح"۔

# اِیثار

دیکھئے: "بر"۔

# اِئتمان

دیکھئے: "امانت"۔

# اِیجاب

## تعریف:

۱- اِیجاب: لغت میں "أوجب" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "أوجب الأمر علی الناس إیجابا": یعنی اسے لوگوں پر لازم کیا۔ اور کہا جاتا ہے: "وجب البیع یجب وجوبا": یعنی لازم اور ثابت ہوئی، اور "أوجبه إیجابا": یعنی لازم کیا[۱]۔

اصطلاحاً: اس کا اطلاق چند معانی پر ہوتا ہے، مثلاً: شارع کا فعل کو التزام کے طور پر طلب کرنا، اس اعتبار سے وہ "تخییر" کے خلاف ہے۔

مثلاً وہ تلفظ جو عاقدین میں سے کسی ایک کی طرف سے صادر ہوتا ہے۔ اس معنی کے لحاظ سے اس کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ نے کہا: ایجاب: وہ ہے جو عاقدین میں سے کسی ایک کی طرف سے ملکیت کا نام دوسرے کے لائق صیغہ کے ساتھ پہلے صادر ہو، اور قبول: وہ ہے جو کسی جانب سے بعد میں صادر ہو۔

غیر حنفیہ کی رائے کے مطابق ایجاب: وہ ہے جو بائع، مؤجر، زوجہ یا اس کے ولی حسب اختلاف مذاہب کی طرف سے صادر ہو، خواہ پہلے صادر ہو یا بعد میں، چونکہ یہی لوگ مشتری کو فروخت شدہ سامان کا، مستاجر کو عین کی منفعت کا اور شوہر کو عصمت کا مالک بنائیں گے اور اسی طرح دوسرے امور میں[۲]۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "وجب"۔

(۲) الفتاوی ۲/ ۳، ۲۰۲، ۲۲۸، فتح القدیر ۵/ ۲۲۲، مغنی ۳/ ۵۶۱ طبع

متعلقہ الفاظ:

الف-فرض:

۲-لغت و اصطلاح میں فرض بمعنی ایجاب آتا ہے۔

کہا جاتا ہے: "فرض اللہ الأحکام فرضا" یعنی اللہ تعالیٰ نے احکام واجب کردیے۔ غیر حنفیہ کے نزدیک فرض و واجب میں کوئی فرق نہیں ہے۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک فرض: وہ ہے جو ایسی قطعی دلیل سے ثابت ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو، فرض کا منکر کافر ہوجاتا ہے اگر وہ دین کی بدیہی معلومات میں سے ہو، اور واجب وہ ہے جو ظنی دلیل مثلاً قیاس سے ثابت ہو[1]۔

ب-وجوب:

وجوب ایجاب کا اثر ہے۔ ایجاب موجب کا فیصلہ کرنے والے کی طرف سے ہوتا ہے جب کہ وجوب "محکوم فیہ" فعل کی صفت ہے، لہذا جس کو اللہ نے واجب فرمایا ہے وہ اس کے واجب کرنے کی وجہ سے واجب ہوگیا۔

ج-ندب:

ندب شارع کا فعل کو غیر لازمی طور پر طلب کرنا ہے مثلاً نفل نماز۔

ایجاب شرعی کی اصل:

۳-ایجاب شرعی ایک شرعی حکم ہے جو صرف اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ شرع کا مکلفین سے اس چیز کے ساتھ خطاب ہے جو اس نے مکلفین پر واجب کیا ہے۔ بسا اوقات انسان اپنے

اوپر نذر کے ذریعہ کسی طاعت کے انجام دینے کو واجب کرلیتا ہے تو شرعاً اس کی ادائیگی اس پر واجب ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے نذر کو پورا کرنا واجب کیا ہے مثلاً کوئی چند دنوں کے روزے یا حج بیت اللہ یا معین صدقہ کی نذر مان لے۔

واجب کے احکام کی تفصیلات کے لئے دیکھئے: "اصولی ضمیمہ"۔

معاملات میں ایجاب:

۴-ایجاب لفظ کے ذریعہ ہوتا ہے اور یہی اکثر ہے، اور یہ نکاح کے علاوہ میں گونگے وغیرہ کی طرف سے قابل فہم اشارہ کے ذریعہ ہوتا ہے اور بسا اوقات "فعل" کے ذریعہ ہوتا ہے جیسا کہ بیع تعاطی میں، اور بسا اوقات تحریر کے ذریعہ ہوتا ہے، کیونکہ ایجاب میں خط یا قاصد کے پہنچنے اور خط کے مفہوم سے واقف ہونے کی مجلس کا اعتبار ہے اور یہی مجلس ایجاب کی مجلس ہے[1]۔

اس کی تفصیل اور اس میں اختلاف معاملات کے مختلف ابواب خصوصاً بیوع میں دیکھی جائیں، نیز دیکھئے: اصطلاح "ارسال"، "اشارہ" اور "عقد"۔

عقود میں ایجاب کے صحیح ہونے کی شرائط:

۵-عقود میں ایجاب کے صحیح ہونے کے لئے چند شرائط ہیں جن میں اہم ترین ایجاب کرنے والے کا اہل ہونا ہے، اس کی تفصیل اصطلاح "صیغہ عقد" میں ہے۔

ایجاب میں رجوع کرنا:

۶-بعض فقہاء مثلاً حنفیہ کی رائے ہے کہ قبول کرنے سے قبل ایجاب

---

[1] الموسوعہ ۱۹۵/۷، طبع اول وزارت۔
مصباح المنیر مادہ، التعریفات للجرجانی، المستصفی للغزالی ۱/۶۶، مسلم الثبوت ۱/۵۸۔

(۱) الہدایہ ۳/۱۷، فتح القدیر ۵/۹، ۷۵، البدائع ۵/۱۳۶، ابن عابدین ۴/۲۵، ۲۹، ۳۱، ۵/۳۱، قلیوبی و عمیرہ ۲/۱۵۳، ۱۵۴، ۲۲۹، ۲۲۹، ۳/۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۹، ۲۲۷، جواہر الاکلیل ۱/۲۲۳، ۲۲۸۔

کرنے والے کو رجوع کرنے کا حق ہے۔ اور مالکیہ نے کہا: اگر موجب (ایجاب کرنے والا) دوسرے کے قبول کرنے سے پہلے اپنے ایجاب سے رجوع کرے تو اس کا رجوع کرنا مفید نہیں، اگر دوسرے نے جواب میں قبول کرلیا اور وہ رجوع کرنے کا مالک نہیں، گو کہ مجلس میں ہو۔

رہے شافعیہ وحنابلہ تو وہ خیار مجلس کے قائل ہیں جس کا تقاضا ہے کہ موجب کے لئے اپنے ایجاب سے حتی کہ دوسرے عاقد کے قبول کرنے کے بعد بھی رجوع کرنا جائز ہے تو اس کے "قبول" سے قبل بدرجہ اولی اس کا رجوع کرنا صحیح ہوگا(۱)۔

(۱) مواہب الجلیل ۴/۲۴۱، فتح القدیر ۵/۷۷، ۸۰، المغنی مع الشرح ۴/۴، شرح الروض ۲/۵، الشروانی علی التحفہ ۴/۲۲۳، البدائع ۵/۱۳۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/۱۵۵۔

# ایجار

## تعریف:

۱- ایجار: "آجر" کا مصدر ہے، اس کا فعل ثلاثی "اجر" ہے۔ کہا جاتا ہے: "آجر الشيء يؤجره إيجارا"، اور کہا جاتا ہے: "آجر فلان فلانا داره" یعنی فلاں نے فلاں کے ساتھ گھر کے اجارہ کا معاملہ کیا۔

مؤاجرة کا معنی بدلہ یا اجرت دینا ہے۔

کہا جاتا ہے: "آجرت الدار أوجرها إيجارا" (گھر کو اجرت پر دیا) اور اجرت پر دیے ہوئے گھر کو "مؤجرة" کہتے ہیں، اور اس سے اسم "إجارة" ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ("إجارة" ج ۱ ص ۲۳۱)۔

ایجار "أوجر" فعل کا بھی مصدر ہے، اس کا فعل ثلاثی "وجر" ہے، کہا جاتا ہے: أوجره یعنی اس کے حلق میں دوا ٹپکائی(۱)۔

یہ لغت کے اعتبار سے ہے، فقہاء کا استعمال اس سے الگ نہیں، اس لئے کہ وہ لفظ "ایجار" کو اجرت دینے نیز حلق میں ٹپکانے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں(۲)۔

فقہاء کے یہاں مشہور یہ ہے کہ وہ منفعت کی بیع کے معنی میں لفظ ایجار کے بجائے اجارہ کو زیادہ استعمال کرتے ہیں۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، تاج العروس، تہذیب الأسماء واللغات مادہ "وجر"۔
(۲) ابن عابدین ۴/۲، ۵/۱۰۰، ۱۰۳ طبع سوم بولاق، نہایۃ المحتاج ۴/۱۸ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

اجمالی حکم:

۲- جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ دودھ پیتے بچے کے حلق میں دو سالوں کے دوران کسی عورت کا دودھ ٹپکانے سے حرمت ثابت ہوجاتی ہے، جیسے کہ عورت کے پستان سے بچے کے دودھ پینے سے حرمت ثابت ہوتی ہے، اس لئے کہ تحریم میں موثر دودھ کے ذریعہ غذا کا ملنا، گوشت بنانا، اور ہڈیوں کو جوڑنا ہے، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "لا رضاع إلا ما أنشز العظم وأنبت اللحم"[1] (رضاعت کا کوئی اعتبار نہیں مگر جو ہڈی کو جوڑے اور گوشت بنائے)، اور یہ ایجار کے ذریعہ ہوجاتا ہے، کیونکہ دودھ اندر تک پہنچتا ہے، لہذا تحریم میں یہ اور چھاتی سے دودھ پینا برابر ہیں۔

اس مسئلہ میں بعض فقہاء کا اختلاف ہے جیسا کہ رضعات (چوسنے) کی تعداد کے بارے میں بھی اختلاف ہے جن سے حرمت پیدا ہوتی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "رضاع"۔

اگر اکراہ کے ذریعہ روزہ دار کے حلق میں کوئی چیز ٹپکا دی جائے اور وہ اس کے پیٹ میں پہنچ جائے تو کیا اس کی وجہ سے روزہ ٹوٹ جائے گا یا نہیں؟ فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے۔

حنفیہ و مالکیہ کہتے ہیں: اگر زبردستی روزہ دار کے حلق میں کوئی چیز ٹپکا دی جائے یا وہ سویا ہوا تھا اور اس کے حلق میں کوئی چیز انڈیل دی گئی تو اس کی وجہ سے اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا، اور اس پر قضاء واجب ہوگی۔

شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک زبردستی جس کے حلق میں کوئی چیز ٹپکا دی جائے اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا اس لئے کہ اس کی طرف سے فعل اور قصد نہیں پایا گیا، نیز فرمان نبوی عام ہے: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[1] (میری امت سے خطا، نسیان اور اس چیز کو معاف کردیا گیا ہے جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہو)۔

بحث کے مقامات:

۳- ایجار بمعنی حلق میں کوئی چیز ٹپکانا، کی تفصیل "رضاع" اور "صوم" میں آتی ہے، اسی طرح "جنایات" کی بحث میں کسی انسان کے منہ میں زہر ڈال دینے کے ذکر میں بھی آتی ہے۔

# ایداع

دیکھئے: "ودیعت"۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۰۳، ۴۰۴، الدسوقی ۲/ ۵۰۲ طبع دار الفکر، المہذب ۲/ ۱۵۷، ۱۵۸ طبع دار المعرفہ، المغنی ۷/ ۵۴۳، ۵۳۸ طبع الریاض، کشاف القناع ۵/ ۴۴۶ طبع الریاض۔

حدیث: "لا رضاع ..." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۴۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے کہا: ابوموسی ہلالی اور ان کے والد کے بارے میں ابوحاتم نے کہا کہ دونوں مجہول ہیں (تلخیص الحبیر ۴/ ۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۰۴، ۱۰۵، الدسوقی ۱/ ۵۲۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۰، کشاف القناع ۲/ ۳۲۰۔

حدیث: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ..." کی روایت حاکم (۲/ ۱۹۸ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے اور حاکم نے کہا: حدیث شیخین کی شرط پر صحیح ہے۔

# ایصاء

## تعریف:

۱- ایصاء لغت میں "اوصی" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "اوصی فلان بکذا یوصی ایصاء"، اور اس کا اسم وصایۃ (واو کے فتحہ وکسرہ کے ساتھ) ہے، اور وصایت: یہ ہے کہ کسی دوسرے کو کسی کام کے انجام دینے کا ذمہ دار بنائے، خواہ اس کام کی انجام دہی طلب کرنے والے کی زندگی کی حالت میں ہو یا اس کی وفات کے بعد[1]۔

المغرب میں ہے: "اوصی زید لعمر بکذا ایصاءً"، اور "وصّی بہ توصیۃ"، اور "وصیت" اور "وصاۃ" مصدر کے معنی میں دونوں اسم ہیں، اور اسی سے یہ فرمان باری ہے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا"[2] (بعد وصیت (نکالنے) کے جس کی تم وصیت کر جاؤ)۔ "وصایۃ" (بالکسر) "وَصی" کا مصدر ہے، اور ایک قول ہے کہ ایصاء: دوسرے سے کسی چیز کو طلب کرنا ہے تاکہ وہ طالب کی عدم موجودگی میں، اس کی حیات میں یا اس کی وفات کے بعد انجام دے[3]۔

فقہاء کی اصطلاح میں "ایصاء"، "وصیت" کے معنی میں ہے، اور بعض فقہاء کے نزدیک وہ اس سے خاص ہے، چنانچہ ایصاء انسان کا دوسرے کو اپنی وفات کے بعد تصرفات میں نائب قائم مقام بنانا ہے، یا اپنی نابالغ اولاد کے امور کی تنظیم اور ان کی نگہداشت میں قائم مقام بنانا ہے، اور یہ شخص (جس کو قائم مقام بنایا گیا ہے) "وصی" کہلاتا ہے۔

رہا بحالت حیات کسی دوسرے کو کسی کام کی انجام دہی میں نائب قائم مقام بنانا تو فقہاء کے یہاں اصطلاح میں اس کو "ایصاء" نہیں کہا جاتا، بلکہ اس کو وکالت کہتے ہیں[1]۔

## متعلقہ الفاظ:

### الف- وصیت:

۲- حنفیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ وصیت ایصاء سے عام ہے، چنانچہ لفظ "وصیت" اس کے بطور تبرع کے طور پر وفات کے بعد تملیک پر صادق آتا ہے، اسی طرح ایصاء پر بھی صادق آتا ہے جو یہ ہے کہ دوسرے سے کوئی کام طلب کیا جائے تاکہ وہ طالب کی وفات کے بعد انجام دے، مثلاً اس کے دین کی ادائیگی، اور اس کی لڑکیوں کی شادی کرانا[2]۔

جب کہ مالکیہ اور بعض حنابلہ کی رائے ہے کہ "وصیت" اور "ایصاء" دونوں کا معنی ایک ہے، چنانچہ مالکیہ نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: "عقد یوجب حقا في ثلث مال العاقد، یلزم بموته، أو یوجب نیابة عنه بعد موته"[3] (وصیت ایسا عقد ہے جو عاقد کے تہائی مال میں ایسے حق کو واجب و ثابت

---

(۱) مختار الصحاح، مادہ "وصی"۔

(۲) سورۂ نساء ۱۲۔

(۳) المغرب بتہذیب، لسان العرب، تاج العروس مادہ "وصی"، اور ابن عابدین ۲/۹۵، ۵/۴۱۴ دیکھئے۔

(۱) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/۵۸۱، فتاوی قاضی خان ۳/۵۰۲ (حاشیہ الفتاوی الہندیہ)۔

(۲) البدائع ۷/۳۳۳، تبیین الحقائق ۶/۱۸۲، الدر المختار ورد المحتار ۵/۴۱۴، ۴۳۸، اور قلیوبی ۳/۱۵۶، ۱۷۷۔

(۳) الشرح الکبیر ۴/۲۷۵، اور بلغۃ السالک شرح الحمد ۲/۴۱۰۔

کرے جو اس کی موت سے لازم ہوتا ہے یا اس کی موت کے بعد اس کی نیابت کو ثابت کرے)۔ اور بعض حنابلہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے[1]: "الأمر بالتصرف بعد الموت، أو التبرع بالمال بعده" (وصیت موت کے بعد تصرف کا حکم یا موت کے بعد مالی تبرع کا حکم دینا ہے)۔

ان دونوں تعریفات کا مفاد یہ ہے کہ وصیت کبھی موت کے بعد مالی تبرع کی ہوتی ہے اور کبھی موصی کا دوسرے کو اپنی جگہ پر اپنی وفات کے بعد کسی کام کے لئے مقرر کرنا ہے، لہذا "وصیت" دونوں کو یکساں طور پر شامل ہے اور دونوں ہی لفظ وصیت کے مصداق ہیں۔

### ب- ولایت:

۴- ولایت: کسی کی اجازت پر موقوف ہوئے بغیر نافذ ہونے والے عقود وتصرفات کے انشاء کی قدرت ہے، اب اگر یہ عقود وتصرفات اس شخص سے متعلق ہوں جو ان کو انجام دے تو اس ولایت کو "ولایت قاصرہ" کہا جاتا ہے، اور اگر دوسرے سے متعلق ہوں تو اس ولایت کو "ولایت متعدیہ" کہا جاتا ہے۔ اور یہ "ولایت متعدیہ" "وصایت" سے عام ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کا حامل دوسرے کی طرف سے نیابت کے طور پر تصرف کا مالک ہوتا ہے، البتہ "ولایت" کا سرچشمہ کبھی کبھی شریعت ہوتی ہے مثلاً باپ کی اپنے بیٹے پر ولایت[2]، اور کبھی اس کا سرچشمہ عقد ہوتا ہے جیسا کہ وکالت اور ایصاء میں، کیونکہ وہ تصرف کے مالک کی تولیت سے ہوتا ہے، یعنی دوسرے کو اپنی وفات کے بعد بعض امور میں اپنی نیابت کی ذمہ داری دیتا ہے۔

### ج- وکالت:

۴- وکالت: کسی شخص کا دوسرے کو ایسے امور کے انجام دینے میں اپنا قائم مقام بنانا ہے جس میں نائب بنانا صحیح ہوتا کہ وہ اس کی زندگی کی حالت میں اسے انجام دے۔

لہذا وکالت اس حیثیت سے "ایصاء" کے مشابہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں مالک کی طرف سے نیابت کے طور پر بعض امور کی انجام دہی دوسرے کو تفویض کرنا ہے تاہم دونوں میں اس اعتبار سے فرق ہے کہ ایصاء میں دوسرے کو تفویض موت کے بعد ہوتی ہے جب کہ وکالت میں تفویض بحالت حیات ہوتی ہے۔

اس کے باوجود اس بحث میں گفتگو صرف ایسے شخص کو وصی مقرر کرنا ہی ہوگی، وصیت کے تمام احکام سے متعلق امور اصطلاح "وصیت" میں دیکھے جائیں۔

### عقد ایصاء کے وجود میں آنے کا طریقہ:

۵- عقد ایصاء موصی (وصیت کرنے والے) کی طرف سے "ایجاب" اور موصی الیہ کی طرف سے قبول کے ذریعہ وجود میں آتا ہے۔ "ایجاب" کے لئے مخصوص الفاظ کا ہونا شرط نہیں، بلکہ ہر ایسے لفظ سے درست ہے جو موصی کی موت کے بعد معاملہ کو موصی الیہ کے حوالہ کرنے پر دلالت کرے مثلاً: میں نے فلاں کو وصی بنایا یا میں نے اپنی موت کے بعد اپنی اولاد کے مال کا فلاں کو ذمہ دار بنایا یا اس جیسے الفاظ۔

اسی طرح قبول ہر ایسے طریقہ سے درست ہے جس سے موصی کی طرف سے صادر ہونے والے (ایجاب) سے اتفاق اور رضامندی معلوم ہو، خواہ یہ قول کے ذریعہ ہو مثلاً: میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوں یا میں نے اجازت دی وغیرہ، یا یہ فعل کے ذریعہ ہو جس سے

---

(۱) العروس طرح ۴/ ۳۴۵۔

(۲) ردالمحتار ۱/ ۱۲۷، الشرح الکبیر ۳/ ۳۷۵، والتاج ۴/ ۲۲۔

رضامندی معلوم ہو، مثلاً موصی کی موت کے بعد ترکہ میں سے کسی چیز کو فروخت کرنا یا ورثاء کی مصلحت میں کوئی چیز خریدنا یا دین کو ادا کرنا، یا موصی کے دین کا تقاضا کرنا[۱]۔

قبول کا مجلس ایجاب میں ہونا بھی شرط نہیں ہے، بلکہ اس کا وقت موصی کی موت کے بعد تک رہتا ہے، اس لئے کہ عقد ایصاء کا اثر موت کے بعد ہی ظاہر ہوگا لہذا قبول بھی موت کے بعد تک باقی رہیگا۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بالمقابل قول یہ ہے کہ موصی کی زندگی میں ایصاء کو قبول کرنا درست ہے، اس لئے کہ موصی الیہ کا تصرف موصی کے مفاد میں ہوتا ہے۔ اور اگر قبول ورد کرنا اس کی موت پر موقوف ہو تو اندیشہ ہے کہ کسی کو وصیت کے بغیر موصی کی موت ہو جائے جس میں اس کو ضرر پہنچتا ہے۔ یہ مسئلہ مال کے ایک حصہ کی وصیت قبول کرنے کے برخلاف ہے، اس لئے کہ موصی لہ کا قبول کرنا موصی کی موت کے بعد ہی معتبر ہے، اس لئے کہ اس میں استحقاق صرف موصی لہ کے حق کی وجہ سے ہے، لہذا یہاں پر قبول کرنے کو موت پر مقدم کرنے کی کوئی ضرورت وحاجت نہیں[۲]۔ اور شافعیہ کے یہاں ''اصح قول'' یہ ہے کہ ایصاء کو قبول کرنا موصی کی موت کے بعد ہی درست ہے، اس لئے کہ ایصاء موت سے منسوب ہے، موت سے قبل اس کا وقت ہی نہیں آیا، لہذا اس سے قبل قبول کرنا یا رد کرنا درست نہیں، جیسا کہ مال کی وصیت میں ہے۔

## خود وصی بنانے کا حکم:

۶- اصل یہ ہے کہ دوسرے کو وصی بنانا درست نہیں ہے، کیونکہ تصرف کا صحیح ہونا اس کی طرف سے صادر ہونے پر موقوف ہے جس کو اس پر ولایت حاصل ہے۔ اور موصی کی ولایت موت سے ختم ہو جاتی ہے، لیکن شریعت نے اس کو اصل سے استثنائی طور پر جائز رکھا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ روایت میں آتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم ایک دوسرے کو وصی بناتے تھے اور ان میں سے کسی کی طرف سے نکیر نہیں ہوئی، لہذا اس کو ان کی طرف سے جواز پر اجماع مانا گیا ہے۔ سفیان بن عیینہ نے ہشام بن عروہ کا یہ قول نقل کیا ہے: حضرت زبیر کو سات صحابہ کرام (مثلاً حضرت عثمان، حضرت مقداد، حضرت عبد الرحمن بن عوف اور حضرت مطیع بن اسود وغیرہ) نے وصی بنایا، اور مروی ہے کہ جب حضرت ابوعبیدہ نے دریائے فرات پار کیا تو حضرت عمر کو وصی بنایا، اور مروی ہے کہ حضرت ابن مسعود نے وصیت کرتے ہوئے تحریر فرمایا: ''اگر مجھے اس مرض میں میری موت کا حادثہ پیش آ گیا تو میری وصیت اللہ تعالیٰ کی طرف، پھر زبیر بن عوام اور ان کے بیٹے عبد اللہ کی طرف ہوگی''۔

نیز اس لئے کہ وصی بنانا وکالت اور امانت ہے، لہذا وہ ودیعت اور مال میں وکالت کے مشابہ ہے اور یہ دونوں جائز ہیں تو وصی بنانا بھی جائز ہوگا[۱]۔

## موصی کے بارے میں ایصاء کا حکم:

۷- موصی پر وصی بنانا واجب ہے اگر دوسروں کے حقوق کو واپس کرنا ہو، اور ان ''دیون'' کو ادا کرنا ہو جو نامعلوم ہیں یا جن کی ادائیگی سے عاجز ہو، اس لئے کہ ان کی ادائیگی واجب ہے، اور وصی بنانا ہی ان کی ادائیگی کا ذریعہ ہے، لہذا اسی کی طرح وہ بھی واجب ہوگا۔ یہی حکم نابالغ اولاد کے لئے اور جو ان کے حکم میں ہیں ان کے لئے وصی بنانے کا ہے اگر ان کی بربادی کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ اس

(۱) الاختیار ۵/۶۶، الدر المختار ورد المحتار ۶/۷۰۰، تبیین الحقائق ۶/۲۰۶، مغنی المحتاج ۳/۷۷۔

(۲) روض الطالب ۳/۲۲۸، المغنی لابن قدامہ ۶/۱۳۱، الشرح الکبیر ۴/۴۰۵۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/۷۳، ۷۷، المغنی لابن قدامہ ۶/۱۴۴۔

وصی بنانے میں اس کو بدنامی سے بچانا ہے، اور نابالغوں کو بربادی سے بچانا بلا اختلاف واجب ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**كفى بالمرء إثما أن يضيع من يعول**"[1] (انسان کے گناہ گار ہونے کے لئے اتنا ہی کافی ہے کہ وہ جن کی کفالت کرتا ہے ان کو ضائع کردے)۔

رہا معاملہ دین کی ادائیگی، دوسروں کے متعین حقوق (مظالم) کی واپسی، وصیتوں کی تنفیذ کرنے وغیرہ، نابالغ بچوں اور ان لوگوں کے امور کی دیکھ ریکھ جو نابالغ بچوں کے حکم میں ہیں جن کی بربادی کا اندیشہ نہیں، تو ان امور کے لئے وصی بنانا سنت یا مستحب ہے، اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، کیونکہ اس میں سلف صالحین کی اقتداء ہے، چنانچہ وہ ایک دوسرے کو وصی بناتے تھے[2] جیسا کہ گزرا۔

وصی بنانے کا یہ حکم موصی کی طرف سے ہے۔

رہا وصی کے تعلق سے تو اگر کسی نے کسی کو وصی بنایا تو اس کے لئے وصیت قبول کرنا جائز ہے، اگر اسے وصیت کی انجام دہی کی قدرت ہو اور اسے اپنے اوپر اعتماد ہو کہ اسے مطلوبہ طریقہ پر ادا کرلے گا، اس لئے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ایک دوسرے کو وصی بناتے تھے اور وصیت قبول کرتے تھے، چنانچہ مروی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمر کئی شخص کے وصی تھے، اور زبیر بن عوام سات صحابہ کے وصی تھے۔

امام احمد کے مذہب کا قیاس یہ ہے[3] کہ وصیت میں داخل نہ ہونا (یعنی قبول نہ کرنا) اولی ہے، کیونکہ اس میں خطرہ ہے، امام احمد سلامتی کے برابر کسی چیز کو نہیں سمجھتے تھے، اور اسی وجہ سے ان کی رائے تھی کہ سلامتی کی تلاش اور خطرہ سے بچنے کے لئے لقطہ کو نہ اٹھانا اور میقات سے قبل احرام نہ باندھنا اولی ہے۔ اس کی دلیل مسلم شریف کی یہ روایت ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت ابوذر سے فرمایا: "**إني أراك ضعيفا، وإني أحب لك ما أحب لنفسي، فلا تأمرن على اثنين، ولا تولين مال يتيم**"[1] (میں تم کو کمزور پاتا ہوں، اور میں تیرے لئے وہی پسند کرتا ہوں جو اپنے لئے پسند کرتا ہوں، ابدا ہرگز کبھی دو آدمیوں پر امیر نہ بننا، اور نہ کبھی یتیم کے مال کا ذمہ دار بننا)۔

رد المحتار میں ہے: وصی کے لئے مناسب نہیں کہ وصایت قبول کرے، اس لئے کہ اس میں خطرہ ہے، اور امام ابو یوسف سے یہ قول مروی ہے: وصایت میں پہلی مرتبہ داخل ہونا غلطی ہے، دوسری مرتبہ خیانت اور تیسری مرتبہ چوری ہے[2] اور حضرت حسن سے مروی ہے: وصی انصاف کرنے پر قادر نہیں ہوسکتا چاہے وہ عمر بن الخطابؓ جیسا کیوں نہ ہو۔ اور ابو مطیع نے کہا: میں نے اپنے بیس سالہ منصب قضاء کے دوران کسی ایسے کو نہیں دیکھا جو اپنے بھتیجے کے مال میں عدل وانصاف ملحوظ رکھے[3]۔

**عقد ایصاء کا لزوم اور عدم لزوم:**

**۸** - اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ موصی کے حق میں ایصاء کوئی لازم تصرف نہیں ہے، چنانچہ موصی اس سے جب چاہے رجوع کرسکتا ہے، رہا

---

(۱) حدیث: "كفى بالمرء إثما أن يضيع من يعول" کی روایت مسلم (۲/ ۶۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) مغنی المحتاج ۳/ ۳۷، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۳۲، ابن عابدین ۶/ ۶۴۸، رتاج ۶/ ۳۴۳، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۷۷، الشرح الصغیر ۴/ ۶۱۵۔
(۳) المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۳۲۔

(۱) حدیث: "إني أراك ضعيفا..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) رد المحتار ۶/ ۷۰۰۔
(۳) کمیٹی کی رائے ہے کہ اس مسئلہ میں فقہاء کے مابین حقیقی اختلاف نہیں، اس لئے کہ جو لوگ جواز کے قائل ہیں انہوں نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ اس شخص کو اطمینان ہو کہ امانت دار اور انصاف پرور ہوگا، جو لوگ اس کو خلاف اولی یا مکروہ کہتے ہیں ان کے پیش نظر یہ ہے کہ اس میں ہلاکت کا اندیشہ ہے اور عام طور پر غالب یہی ہے کہ وصی موصی علیہم کے حق کی ادائیگی نہیں کرتا، لیکن خیار جہاں تک ہے تو یہ کہنا، اور امکانی حد تک یتیموں کا تحفظ جمہور فقہاء کی رائے کے لئے مرجح ہے۔

وصی کے حق میں تو عقد ایصاء موصی کی زندگی میں باتفاق فقہاء لازم نہیں ہوتا، البتہ اگر وہ رجوع کرلے تو اس کا رجوع کرنا ایصاء سے خود کو معزول کرنا ہوگا۔

البتہ حنفیہ نے اس رجوع کے صحیح ہونے کے لئے موصی کے علم کی قید لگائی ہے، تاکہ وہ اگر چاہے تو دوسرے کو وصی بنائے، البتہ اگر وصی موصی کے علم کے بغیر وصیت سے رجوع کرلے تو اس کا رجوع کرنا درست نہیں، تاکہ موصی کو وصی کی طرف سے دھوکہ نہ ہو[1]۔

شافعیہ نے وصایت سے وصی کے رجوع کے جواز کے لئے (اگر موصی پر وصی بنانا واجب ہو) یہ قید لگائی ہے کہ وصی متعین نہ ہو (یعنی کوئی دوسرا شخص وصی بنائے جانے کے لائق ہو) یا اس کا غالب گمان یہ ہو کہ جس مال کی نگہداشت کی وصیت ہے، وہ کسی حاکم (قاصد وغیر قاصد) کے تسلط کی وجہ سے تلف ہوجائے گا، لیکن اگر وصی متعین ہے (یعنی دوسرا کوئی ایسا نہیں ہے جس کو وصی بنایا جاسکے) یا اس کا غالب گمان ہو کہ مال ہلاک ہوجائے گا تو اس کو وصیت سے رجوع کرنے کا حق نہیں ہے[2]۔

رہا موصی کی موت کے بعد تو وصی کے لئے خود کو معزول کرنا حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک درست نہیں، اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے جس کو ابن موسی نے "الارشاد" میں ذکر کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وصی نے موصی کی زندگی میں وصیت قبول کرلی تو اس نے خود کو وصیت کے باب میں موصی کا معتمد بنادیا، اگر وہ موصی کی موت کے بعد وصیت سے رجوع کرلے تو یہ موصی کو دھوکہ دینا ہوگا جو ناجائز ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: موصی کی موت کے بعد بھی وہ خود کو معزول کرسکتا ہے، اس لئے کہ وصایت وکالت کی طرح ہے، یعنی دونوں میں اجازت سے تصرف کرنا ہے اور وکیل خود کو جب چاہے معزول کرسکتا

(۱) ابن عابدین ۶/ ۷۰۰۔

(۲) [illegible] ۴/ ۳۴۴، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۷۷۔

ہے تو وصی کا حکم بھی یہی ہوگا، شافعیہ نے اس سے وہ صورت مستثنی کی ہے جب وصی بنانا واجب ہو اور وصی متعین ہو (یعنی کوئی دوسرا وصی بنائے جانے کے لائق نہ ہو) تو اس صورت میں اس کے لئے وصیت سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے[1]۔

## وصی کی تقرری کا حق دار کون ہے؟

۹- وصی کی تقرری کا حق ایصاء کے متعلقات کے اختلاف کے اعتبار سے الگ الگ ہے، چنانچہ اگر ایصاء معین تصرف کا ہو مثلاً "دیون" کی ادائیگی اور ان کا تقاضا کرنا، ودیعتوں کو واپس کرنا اور ان کو واپس لینا اور میتوں کی تجہیز وغیرہ تو وصی کی تقرری کا حق اس شخص کو حاصل ہوگا جو اس تصرف کا حق رکھتا ہے، اس لئے کہ جس کو کسی تصرف کی ولایت حاصل ہے وہ اس کو انجام دینے کے لئے دوسرے کو قائم مقام بحالت حیات وکالت کے طور پر اور وفات کے بعد وصیت کے طور پر بنا سکتا ہے، البتہ اگر وصی بنانا نابالغ اولاد اور جو ان کے حکم میں ہیں مثلاً مجنون اور معتوہ، ان کی نگہداشت اور ان کے اموال کی حفاظت ونگرانی، اور ان میں شرعی تصرف کرنے کے لئے ہو تو باتفاق فقہاء وصی کی تقرری کا حق باپ کو ہوگا، اس لئے کہ باپ کو تمام حضرات کے نزدیک اپنی زندگی میں اپنی نابالغ اولاد پر اور ان کے حکم کے تحت آنے والوں پر ولایت حاصل ہوتی ہے، البتہ اپنی موت کے بعد ان پر ولایت کے سلسلہ میں اپنا خلیفہ مقرر کرنے کا بھی حق اس کو حاصل ہوگا۔

حنفیہ[2] اور شافعیہ[3] کے نزدیک اس حکم میں باپ ہی کی طرح دادا بھی ہے، لہذا وصی کی تقرری کا حق اس کو ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک دادا کو اپنی اولاد کی اولاد پر (اگرچہ نیچے کی ہو) ولایت حاصل

(۱) ابن عابدین ۶/ ۷۰۰، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۴۳، الفروع ۴/ ۳۴۴، الشرح الکبیر ۴/ ۴۰۵، مواہب الجلیل ۶/ ۴۰۳۔

(۲) ابن عابدین ۶/ ۷۱۳۔

(۳) مغنی المحتاج ۳/ ۷۶، شرح المحلی علی المنہاج ۳/ ۳۰۳۔

ہے، تو باپ ہی کی طرح دادا کو بھی اپنی موت کے بعد ان کے لئے وصی مقرر کرنے کا حق ہوگا۔

مالکیہ[۱] اور حنابلہ[۲] نے کہا: دادا کو اپنی اولاد کی اولاد کے لئے اپنی طرف سے وصی مقرر کرنے کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک دادا کو اولاد کی اولاد کے اموال پر ولایت حاصل نہیں، کیونکہ دادا ان سے بذات خود مربوط نہیں، بلکہ باپ کے واسطہ سے وابستہ ہے، لہذا وہ بھائی اور چچا کی طرح ہوگا اور ان میں سے کسی کو اپنے بھائی کی اولاد کے مال پر ولایت حاصل نہیں، لہذا دادا کو بھی اپنی اولاد کی اولاد کے مال پر ولایت حاصل نہ ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک باپ کے وصی کو اپنے بعد جس کو چاہے وصی مقرر کرنے کا حق ہے، کیونکہ باپ نے اس کو اپنا قائم مقام بنایا ہے، لہذا باپ کی طرح اس کو بھی وصی مقرر کرنے کا حق ہوگا، اس مسئلہ میں حنفیہ کی موافقت مالکیہ نے کی ہے، البتہ مالکیہ نے وصی کے لئے دوسرے کو وصی بنانے کے حق میں یہ قید لگائی ہے کہ باپ نے اسے دوسرے کو وصی مقرر کرنے سے منع نہ کیا ہو، پس اگر باپ نے دوسرے کو وصی مقرر کرنے سے اسے منع کیا ہو مثلاً اس سے کہا ہو: میں نے تم کو اپنی اولاد کا وصی بنایا، لیکن تم کو وصی مقرر کرنے کا حق نہیں، تو اس کے لئے وصی مقرر کرنا جائز نہ ہوگا[۳]۔

حنابلہ کا قول اور شافعیہ کے یہاں اظہر یہ ہے کہ وصی کو حق نہیں کہ دوسرے کو وصی بنائے الا یہ کہ اسے دوسرے کو وصی بنانے کا اختیار دیا گیا ہو، اس لئے کہ وصی موصی کی طرف سے نیابت کے طور پر تصرف کرتا ہے، لہذا دوسرے کو سپرد کرنے کا اس کو حق نہیں، الا یہ کہ اسے

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۵۷۳۔
(۲) الروض المربع ۲/ ۲۴۹، المغنی ۶/ ۱۳۵۔
(۳) الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/ ۵۷۳۔

اس کی اجازت حاصل ہو جیسا کہ وکیل کے لئے اپنی وکالت والے معاملہ میں دوسرے کو وکیل بنانا جائز نہیں، الا یہ کہ موکل اس کو اجازت دے، لہذا وصی کا حکم بھی ایسا ہی ہوگا[۱]۔

اگر باپ یا دادا یا ان کے وصی نے کسی کو وصی مقرر نہیں کیا تو قاضی کو اختیار ہے کہ اپنی جانب سے کسی کو وصی مقرر کردے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ قاضی اس شخص کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو جیسا کہ حدیث صحیح میں وارد ہے: "السلطان ولي من لا ولي له"[۲] (سلطان اس شخص کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو)۔ قاضی ان نا تواں لوگوں کے امور کا بذات خود ذمہ دار نہیں ہوگا، بلکہ ان کے امور اپنی طرف سے مقرر کردہ اوصیاء کے سپرد کرے گا[۳]۔

حنفیہ[۴]، شافعیہ[۵] اور حنابلہ[۶] کے نزدیک ماں کو اولاد کے لئے وصی مقرر کرنے کا حق نہیں، اس لئے کہ اس کو اپنی اولاد پر اپنی زندگی میں ولایت حاصل نہیں، لہذا اپنی وفات کی صورت میں اپنی طرف سے خلیفہ مقرر کرنے کا بھی اس کو حق نہیں ہوگا۔

مالکیہ نے کہا: ماں کو اپنی اولاد کے لئے وصی بنانے کا حق ہے، اگر تین شرائط پائی جائیں:

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۷۶، الروض المربع ۲/ ۲۴۹، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۳۲۔
(۲) حدیث: "السلطان ولي من لا ولي له" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۰۸ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/ ۱۶۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔
(۳) الشرح الصغیر ۴/ ۵۷۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۰۲، الوتاج ۴/ ۵۲، المنہاج بشرح الجلال ۳/ ۱۰۳، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۳۰، ۱۳۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۴۲۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۴۳۔
(۵) مغنی المحتاج ۳/ ۷۶، الوتاج ۴/ ۵۳۔
(۶) الروض المربع ۲/ ۲۴۹، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۷۵۔

(۱) اولاد کا مال ماں کی طرف سے ان کو وراثت میں ملا ہو، لہذا اگر ماں کی طرف سے وراثت میں نہ ملا ہو تو اس مال میں اس کو وصی مقرر کرنے کا حق نہ ہوگا۔

(۲) اس کی طرف سے وراثت میں ملا ہوا مال تھوڑا ہو، لہذا اگر زیادہ ہوگا تو اس کو وصی بنانے کا حق نہ ہوگا، اور مال کے تھوڑا یا زیادہ ہونے کے بارے میں اعتبار عرف کا ہے، جس کو عام لوگوں کے عرف میں زیادہ مانا جاتا ہے وہ زیادہ ہوگا اور جس کو ان کے عرف میں تھوڑا مانا جاتا ہے وہ تھوڑا ہوگا۔

(۳) اولاد کا باپ نہ ہو یا باپ یا قاضی کی طرف سے مقرر کردہ وصی نہ ہو، اگر ان میں سے کوئی بھی ہوگا تو ماں کو وصی بنانے کا حق نہیں ہے[1]۔

## کن لوگوں پر وصی بنایا جائے گا؟

۱۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وصایت نابالغ بچوں اور ان لوگوں کے لئے ہے جو ان کے حکم میں ہیں یعنی مجنون، معتوہ کی دونوں اقسام، اس لئے کہ انہیں کسی ایسے شخص کی ضرورت ہے جو تعلیم، تربیت اور ترویج (اگر ان کو اس کی ضرورت ہو) کے امور کی نگہداشت کرے، اور اگر ان کے پاس مال ہو تو انہیں ایسے شخص کی ضرورت ہے جو اس کی حفاظت، صیانت اور اس کی سرمایہ کاری کرے[2]۔

## شرائط وصی:

۱۱- فقہاء نے موصی الیہ میں کچھ شرائط رکھی ہیں جن کے بغیر وصی بنانا صحیح نہیں ہے۔ ان شرائط میں سے کچھ فقہاء کے مابین متفق اور کچھ مختلف فیہ ہیں:

جن شرائط پر فقہاء کا اتفاق ہے وہ یہ ہیں:

(۱) عقل اور تمیز: لہذا مجنون، معتوہ اور صبی غیر ممیز کو وصی مقرر کرنا درست نہیں، اس لئے کہ ان میں سے کسی کو بھی خود اپنی جان و مال پر ولایت حاصل نہیں، تو دوسرے کے معاملات میں تصرف کا ان کو بدرجہ اولی حق حاصل نہ ہوگا۔

(۲) اسلام: اگر موصی علیہ (جس کے لئے وصی مقرر کیا گیا ہے) مسلمان ہو، اس لئے کہ وصایت ولایت ہے اور غیر مسلم کے لئے مسلمان پر کوئی ولایت نہیں ہے، چونکہ فرمان باری ہے: "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا"[1] (اور اللہ کافروں کا ہرگز مومنوں پر غلبہ ہونے نہ دے گا)۔

نیز فرمان باری ہے: "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض"[2] (اور ایمان والے اور ایمان والیاں ایک دوسرے کے (دینی) رفیق ہیں)، نیز اس لئے کہ دین کی یکسانیت ہم مذہب پر عنایت اور گہری فکر کا باعث ہے، جیسا کہ دینی اختلاف اکثر دین والے کے مفادات پر توجہ نہ دینے کا سبب ہوتا ہے۔

(۳) موصی الیہ میں وصیت کو انجام دینے اور اس میں حسن تصرف پر قدرت کا ہونا، لہذا اگر وہ اس کے انجام دینے سے عاجز ہو، خواہ مرض یا بڑھاپے کے سبب یا کسی اور وجہ سے تو اس کو وصی مقرر کرنا درست نہیں، چونکہ اس طرح کے شخص کو وصی مقرر کرنے سے کسی مفاد کی امید نہیں ہے۔

مختلف فیہ شرائط یہ ہیں:

(۱) بلوغ: یہ مالکیہ، شافعیہ کے یہاں موصی الیہ میں شرط

(۱) الشرح الصغیر ۴/۴۷۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶/۷۱۲، ۷۱۳، ۷۰۳، الشرح الصغیر ۴/۴۷۳، شرح الجلال المحلی وقلیوبی ۳/۱۷۷، مغنی المحتاج ۳/۷۴، المغنی لابن قدامہ ۶/۱۳۵، منار السبیل شرح الدلیل ۲/۷۳۔

(۱) سورۂ نساء/۱۴۱۔

(۲) سورۂ توبہ/۷۱۔

ہے۔ حنابلہ کے یہاں صحیح یہی ہے(۲)، لہذا صبی ممیز کو وصی مقرر کرنا درست نہیں، اس لئے کہ نابالغ کو اپنی ذات یا اپنے مال پر ولایت حاصل نہیں ہوتی، لہذا اسے دوسرے کی ذات اور مال پر ولایت حاصل نہ ہوگی، جیسے کہ صبی غیر ممیز اور مجنون کا حکم ہے۔

حنفیہ نے کہا: موصی الیہ کا بالغ ہونا اس کو وصی مقرر کرنے کے صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے بلکہ حنفیہ کے نزدیک تمیز شرط ہے(۳)، لہذا اگر باپ یا دادا صبی عاقل کو وصی مقرر کریں تو حنفیہ کے نزدیک اس کو وصی مقرر کرنا درست ہے، اور قاضی اس کو وصایت سے خارج کرکے اس کی جگہ دوسرے وصی کو مقرر کر سکتا ہے، اس لئے کہ بچہ تصرف کرنے کا طریقہ نہیں جانتا، لیکن اگر خارج کرنے سے قبل وہ تصرف کردے تو ایک قول کے مطابق اس کا تصرف نافذ ہوگا، اور دوسرا قول عدم نفاذ کا ہے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ اس کی ذمہ داری اس پر عائد ولازم کرنا ممکن نہیں ہے۔

''قاضی'' نے امام احمد کے مذہب میں صبی عاقل کو وصی مقرر کرنے کے صحیح ہونے کے بارے میں ایک قول نقل کیا ہے، اس لئے کہ امام احمد نے صبی عاقل کی وکالت کے صحیح ہونے کی صراحت کی ہے، لہذا ایسا مانا جائے گا کہ وہ دس سال سے زیادہ کا ہو چکا ہے(۴)۔

(۲) عدالت: اس سے مراد دینی استقامت ہے۔ اور دینی استقامت دینی واجبات کی ادائیگی اور کبیرہ گناہوں مثلاً زنا کاری، شراب نوشی وغیرہ کے عدم ارتکاب سے وجود میں آتی ہے۔ شافعیہ کا مذہب اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ غیر عادل (یعنی فاسق) کو وصی مقرر کرنا درست نہیں، اس لئے کہ وصایت ولایت اور ائتمان (امین بنانا) ہے اور فاسق میں ولایت اور ائتمان نہیں ہے(۱)۔

حنفیہ نے کہا: عدالت موصی الیہ میں شرط نہیں، لہذا ان کے نزدیک فاسق کو وصی مقرر کرنا درست ہے اگر وہ بہتر تصرف کر سکے، اور اس کی خیانت کا اندیشہ نہ ہو(۲)۔ اس مسئلہ میں حنفیہ کے ہمنوا مالکیہ ہیں، چنانچہ انہوں نے کہا: عدالت سے مراد (جو وصی میں شرط ہے) جس کام کو وصی کر رہا ہے اور انجام دے رہا ہے اس میں امانت اور رضامندی ہے، اس طرح کہ بہتر تصرف کرنے والا اور صبی کے مال کی حفاظت کرنے والا ہو اور اس میں مصلحت کے مطابق تصرف کرے(۳)۔

امام احمد سے ایسی روایت ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فاسق کو وصی مقرر کرنا صحیح ہے، کیونکہ انہوں نے ابن منصور کی روایت میں فرمایا: اگر وہ (یعنی وصی) متہم ہو تو وصیت اس کے ہاتھ سے نہیں نکلے گی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو وصی مقرر کرنا درست ہے، البتہ حاکم اس کے ساتھ ایک امانت دار کو شامل کردے گا(۴)۔

رہا ذکورت (مرد ہونا) تو وصی میں شرط نہیں ہے، چنانچہ باتفاق فقہاء عورت کو وصی مقرر کرنا درست ہے، روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنی صاحبزادی حضرت حفصہ کو وصی مقرر کیا، نیز اس لئے کہ عورت مرد کی طرح گواہی دینے کی اہل ہے، لہذا مرد ہی کی طرح وہ وصایت کی بھی اہل ہوگی(۵)۔

## موصی الیہ میں شرائط پائے جانے کے لئے معتبر وقت:

۱۴ – موصی الیہ میں مطلوبہ شرائط کے پائے جانے کے لئے معتبر وقت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ شافعیہ کے یہاں

(۱) الشرح الکبیر ۴/ ۴۰۲، الشرح الصغیر ۴/ ۶۴۷، مغنی المحتاج ۳/ ۷۴۔
(۲) المغنی ۶/ ۱۳۷۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۰۲۔
(۴) المغنی ۶/ ۱۳۷۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۷۵، المغنی ۶/ ۱۳۸۔
(۲) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۰۰۔
(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۰۲، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/ ۶۴۷۔
(۴) المغنی ۶/ ۱۳۸۔
(۵) مغنی المحتاج ۳/ ۷۵، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۰۲، المغنی ۶/ ۱۳۷۔

صحیح اور حنابلہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ موصی الیہ میں شرائط کے وجود اور عدم وجود کے لئے معتبر وقت موصی کی وفات کا وقت ہے، اس لئے کہ قبولیت کے معتبر ہونے اور ایصاء کے نافذ کرنے کا وقت یہی ہے لہذا وہی وقت معتبر ہوگا دوسرا وقت نہیں، اس بنیاد پر اگر کل یا بعض شرائط وصی مقرر کرنے کے وقت نہ ہوں اور موت کے وقت موجود ہوں تو وصی بنانا درست ہے، اور اگر وصی بنانے کے وقت تمام شرائط موجود ہوں، پھر موت کے وقت کل یا بعض باقی نہ رہیں تو وصی بنانا درست نہیں رہے گا۔

یہی رائے حنفیہ و مالکیہ کی بھی ہے اگر چہ اس کی صراحت ان کی کتابوں میں جنہیں ہم نے دیکھا ہے، نہیں ملی۔ اس کی بنیاد اس شرط کے بارے میں ان کے اس قول پر ہے کہ جس کے حق میں مال کی وصیت کی جائے وہ موصی کا وارث نہ ہو، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اس شرط کے پائے جانے یا نہ پائے جانے کے لئے معتبر وقت موصی کی وفات کا وقت ہے، وصیت کا وقت نہیں [1]۔

اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ موت کا وقت ہی ان کے نزدیک بھی ان شرائط میں معتبر ہے جن کا موصی الیہ میں پایا جانا وصی بنانے کے صحیح ہونے کے لئے واجب ضروری ہے۔

حنابلہ کے یہاں دوسرا قول اور شافعیہ کے یہاں اصح کے بمقابل یہ ہے کہ ان شرائط کے وجود وعدم وجود کے لئے معتبر وقت وصی مقرر کرنے کا وقت اور موصی کی وفات کا وقت دونوں ایک ساتھ ہیں۔ وصی مقرر کرنے کے وقت ان شرائط کے وجود کے اعتبار کی وجہ یہ ہے کہ یہ عقد ایصاء کے صحیح ہونے کی شرائط ہیں، لہذا تمام عقود کی طرح ان کا وجود عقد ایصاء کے وجود کی حالت میں معتبر ہے۔

موت کے وقت ان کے وجود کے اعتبار کی وجہ یہ ہے کہ موصی الیہ

[1] الدر وحاشیہ ابن عابدین ۱/۳۲۹، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/۳۸۹، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/۱۹۳۔

موصی کی موت کے بعد ہی تصرف کرتا ہے، اس لئے موت کے وقت ان شرائط کے وجود کا اعتبار ہے جیسا کہ اگر اس کے لئے کچھ مال کی وصیت کی جائے [1]۔

## وصی کا اختیار:

۱۳ - وصی کا اختیار ایصاء کے عام وخاص ہونے کے اعتبار ہی سے ہوتا ہے، لہذا اگر ایصاء کسی چیز کے ساتھ خاص ہو مثلاً دیون کی ادائیگی اور ان کا مطالبہ یا ودیعتوں کو واپس کرنا اور واپس لینا، یا اطفال اور ان کے حکم کے تحت آنے والوں کے امور کی دیکھ ریکھ، تو وصی کا اختیار جس چیز کے لئے اس کو وصی بنایا گیا ہے اسی میں محدود ہوگا، اس سے تجاوز نہیں کرے گا، اور اگر ایصاء عام ہو مثلاً موصی کہے: میں نے اپنے تمام امور میں فلاں کو وصی مقرر کردیا تو وصی کے اختیار میں تمام تصرفات داخل ہوں گے، مثلاً دیون کی ادائیگی، ان کا مطالبہ، ودیعتوں کو واپس کرنا اور ان کو واپس لینا، بچوں کے اموال کی حفاظت اور ان میں تصرف کرنا، اور شادی کی ضرورت مند اولاد کی شادی کرنا۔ یہ مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ وصی وکیل کی طرح موصی کی طرف سے اجازت کی وجہ سے تصرف کرتا ہے، لہذا اجازت اگر خاص ہو تو اس کا اختیار ماذون فیہ (یعنی جس کی اجازت دی گئی ہے) میں محدود ہوگا، اور اگر اجازت عام ہو تو اختیار بھی عام ہوگا، شافعیہ نے اس سے صغیر اور صغیرہ کی شادی کرانے کو مستثنیٰ کرتے ہوئے کہا: ان دونوں کی شادی کرانے کے لئے وصی مقرر کرنا درست نہیں، کیونکہ صغیر وصغیرہ کی شادی صرف باپ یا دادا ہی کر سکتے ہیں، نیز اس لئے کہ وصی کو ان کے نسب ورشتہ

[1] المغنی ۶/۱۴۹، منار السبیل شرح الدلیل ۲/۶۱، مغنی المحتاج ۳/۷۴، شرح الجلال وحاشیۃ القلیوبی ۳/۱۷۸، والتاج ۳/۳۲۳۔

میں کسی دلیل (دلیل) کے داخل ہونے سے عام مخصوص نہ ہوگا[1]۔

امام ابوحنیفہ نے کہا (اور یہی مذہب میں مفتی بہ ہے) کہ باپ کی طرف سے وصی مقرر کرنا عام ہوگا، اور وہ نوعیت یا مکان یا زمان کے ساتھ تخصیص کے قابل نہیں ہے، اس لئے کہ وصی باپ کے قائم مقام ہے، اور باپ کی ولایت عام ہے تو اس کے نائب کی ولایت بھی عام ہوگی، نیز اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو کسی اور کو وصی مقرر کرنے کی ضرورت ہوگی، اور موصی نے اس کو اپنے بعض امور میں وصی بنانا پسند کیا ہے تو تمام امور میں اس کو وصی بنا دینا دوسرے کو وصی بنانے سے بہتر ہے، اس لئے کہ بعض امور میں اس کے تصرف سے وہ راضی ہے، اور دوسرے کے تصرف سے کسی بھی چیز میں اس کی رضامندی نہیں، لہذا اگر باپ نے اپنا تہائی مال وجوہ خیر میں تقسیم کرنے کے لئے کسی کو وصی مقرر کیا تو وہ اس کی اولاد اور ترکہ کے لئے ایک عام وصی ہوگا، اور اگر کسی شخص کو اپنے دین کی ادائیگی کے لئے اور کسی دوسرے کو اپنی وصیت کی تنفیذ کے لئے وصی مقرر کیا تو یہ دونوں ہر چیز میں وصی ہوں گے، یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے[2]۔

## وصی کے عقود اور تصرفات کا حکم:

۱۴ - وصی کے عقود اور تصرفات کے بارے میں عام ضابطہ یہ ہے کہ وصی اپنے تصرف میں ان لوگوں پر توجہ دے اور ان کی مصلحت کا پابند ہے جو اس کی وصایت کے تحت ہیں، لہذا وصی کو ایسے تصرفات کے انجام دینے کا اختیار نہیں جو ضرر محض ہیں مثلاً ہبہ یا صدقہ، یا غبن فاحش کے ساتھ بیع شراء، اگر وصی اس طرح کا کوئی تصرف کرتا ہے تو اس کا تصرف باطل ہوگا کسی کی طرف سے بھی اجازت دینے کے قابل نہیں ہے۔ اور وصی کو ایسے تصرفات کرنے کا اختیار ہے جو نفع محض ہیں مثلاً ہبہ، صدقہ، وصیت، وقف اور مال کے لئے کفالت قبول کرنا، اسی طرح وہ تصرفات بھی ہیں جو نفع و ضرر کے درمیان دائر ہیں مثلاً بیع، شراء، اجارہ، استئجار، تقسیم اور شرکت، وصی ان کو انجام دے سکتا ہے الا یہ کہ ان پر کھلا ہوا ضرر مرتب ہو تو درست نہ ہوں گے۔

وصی کے عقود اور تصرفات کے بارے میں یہ مجمل گفتگو ہے، اس سلسلہ میں تفصیلی گفتگو حسب ذیل ہے:

الف - وصی کے لئے جائز ہے کہ اپنے زیر وصایت افراد کے اموال میں سے فروخت کرے اور ان کے لئے خریدے، بشرطیکہ بیع یا شراء قیمت مثل یا غبن یسیر (معمولی) سے ہو، اور غبن یسیر وہ نقصان ہے جس کو عام طور پر لوگ برداشت کرتے ہیں، اس کے جواز کی وجہ یہ ہے مالی معاملات میں غبن یسیر ہونا ضروری ہے، اگر اس میں درگزر سے کام نہیں لیا جائے گا تو اس کے نتیجہ میں تصرفات کا دروازہ بند ہو جائے گا۔

لیکن اگر بیع یا شراء غبن فاحش سے ہو، اور غبن فاحش وہ نقصان ہے جس کو عام طور پر لوگ برداشت نہیں کرتے ہیں تو عقد درست نہیں ہوگا۔

یہ اس صورت میں ہے جب کہ مبیع منقول ہو، لیکن اگر مبیع غیر منقول جائداد ہو تو وصی کا اس کو فروخت کرنا جائز نہیں الا یہ کہ کوئی شرعی جواز ہو، اس لئے کہ غیر منقول جائداد بذات خود محفوظ ہے، لہذا اس کو فروخت کرنے کی ضرورت نہیں الا یہ کہ کوئی شرعی جواز پایا جائے مثلاً یہ کہ غیر منقول جائداد کا فروخت کرنا اس کے باقی رکھنے سے بہتر ہو، جس کے حالات حسب ذیل ہیں:

(۱) کوئی شخص اس جائداد کو اس کی دوگنی یا اس سے زیادہ قیمت میں خریدنا چاہے تو اس حالت میں وصی ثمن کے ذریعہ فروخت شدہ

---

(۱) الشرح الکبیر ۴/ ۴۰۳، الشرح الصغیر ۴/ ۵۲۳، شرح جلال الدین المحلی ۳/ ۱۷۵، مغنی المحتاج ۳/ ۷۶، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۱۳۶، منار السبیل شرح الدلیل ۲/ ۸۳، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۲، ۴۲۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۳، الاختیار لتعلیل المختار ۵/ ۶۹۔

جائداد سے زیادہ نفع بخش جائداد خرید سکتا ہے۔

(۲) جائداد ایسی ہو کہ اس کی حفاظت یا داشت کے مصارف اس کی آمدنی سے زائد ہوں۔

(۳) صغار اور ان کے حکم کے تحت آنے والے کو نفقہ کی ضرورت ہو اور اس کے انتظام کی شکل صرف یہی ہو کہ ان کی مملوکہ جائداد فروخت کردی جائے، تو وصی کے لئے جائز ہے کہ اس میں اتنی مقدار فروخت کردے جو اس پر خرچ کرنے کے لئے کافی ہو(۱)۔

یہی حکم باپ یا دادا کے وصی کا اپنے مال کو موصی یتیم کے لئے فروخت کرنے یا اس کا مال اپنے لئے خریدنے کا ہے کہ ایسا کرنا جائز نہیں الا یہ کہ بیع میں موصی یتیم کا کھلا ہوا نفع ہو، مثلاً جائداد ان کے سے نصف قیمت میں فروخت کرے، اور ان سے جائداد اس کی دوگنی قیمت میں خریدے، اور جائداد کے علاوہ میں یہ ہے کہ پندرہ کے برابر کی چیز کو ان کے لیے دس کے بدلہ فروخت کرے اور دس کے برابر کی چیز کو ان سے پندرہ میں خریدے۔ یہ حنفیہ کے مذہب میں متفق علیہ قول کے مطابق ہے، اور یہی امام ابوحنیفہ کی رائے ہے(۲) جب کہ ائمہ ثلاثہ و محمد کا قول(۳) اور ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ وصی کے لئے علی الاطلاق موصی یتیم کا کوئی مال فروخت کرنا یا خریدنا جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں پوری شفقت نہیں جو اس کو اپنے زیر ولایت افراد کی مصلحت پر اپنی ذاتی مصلحت کو ترجیح دینے سے مانع بنا سکے، نیز اس لئے کہ وہ اس تصرف میں متہم ہے۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر وصی موصی یتیم کے مال میں سے کوئی چیز اپنے لئے خریدے تو حاکم اس پر غور کرے گا، اگر اس کے خریدنے میں مصلحت پائے گا مثلاً شی کو اس کی صحیح قیمت میں خریدا ہے تو اس کو نافذ کرے گا اور اگر اس میں کوئی مصلحت نہ دیکھے گا تو اس کو رد کرے گا۔

وصی کو اختیار ہے کہ قرض دار سے قرض کا مطالبہ کرے، اور وہ فوری واجب الادا ہیں ان کے مطالبہ میں تاخیر بھی کرسکتا ہے اگر تاخیر کرنے میں مصلحت نظر آئے(۱)۔

ب- وصی کو اختیار ہے کہ زیر ولایت افراد کا مال کسی کو شرعی طور پر سرمایہ کاری کرنے کے لئے دے مثلاً مضاربت اور مشارکت وغیرہ جس میں ان لوگوں کے لئے بہتری اور نفع ہو۔

اسی طرح اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ ان کے مال میں ذاتی طور پر کسی شی کے عوض تجارت کرے۔ یہ حنفیہ کی رائے ہے، جب کہ مالکیہ نے کہا: مکروہ ہے کہ وصی زیر ولایت افراد کے مال کی کسی نفع کے عوض سرمایہ کاری کرے، تاکہ وہ اپنی طرف داری نہ کرسکے، لیکن اگر مفت سرمایہ کاری کرے تو مکروہ نہیں بلکہ یہ نیکی ہے جس کا مقصد رضائے الہی ہے(۲)، اور حنابلہ نے کہا: اگر وصی بذات خود مال میں تجارت کرے تو صحیح قول کے مطابق سارا نفع یتیم کو ملے(۳)۔

صغار اور جو ان کے حکم میں ہیں، ان کے مال میں سرمایہ کاری شافعیہ کے نزدیک وصی پر واجب ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "ابتغوا في أموال اليتامى لا تأكله الصدقة"(۴) (یتیموں کے اموال میں تجارت کرو، کہیں ان کو صدقہ نہ کھا جائے)، اور حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مندوب یا مستحب ہے، اس

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۳، ۲۱۳، الاختیار لتعلیل المختار ۵/ ۶۸، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۱۱، المہذب و شرح الجلال ۳/ ۱۰۵، المغنی ۴/ ۲۴۱۔
(۲) تبیین الحقائق ۶/ ۲۱۳، الاختیار ۵/ ۶۸۔
(۳) الشرح الکبیر ۴/ ۴۰۵، المغنی ۵/ ۱۰۹، قلیوبی ۳/ ۳۰۵۔

(۱) حاشیۃ الشلبی ۶/ ۲۱۲، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۲۰۔
(۲) الشرح الکبیر ۴/ ۴۵۰۔
(۳) المغنی ۴/ ۲۴۰۔
(۴) حضرت عمر کا اثر: "ابتغوا في أموال اليتامى..." کی روایت بیہقی (۴/ ۱۰۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور بیہقی نے کہا: اس کی سند صحیح ہے۔

ہے کہ اس میں صاحب مال کے لئے خیر اور نفع ہے، اور شریعت ایسا کام کرنے پر ترغیب دیتی ہے جس میں لوگوں کا فائدہ ہے، وجوب کی کوئی دلیل نہیں، اور حضرت عمر کے قول میں تجارت کرنے کا حکم ندب پر محمول ہے جیسا کہ ابن رشد نے کہا(۱)۔

ج- وصی کو اختیار ہے کہ صغار اور جو ان کے حکم میں ہیں ان پر مال کی کمی بیشی کے لحاظ سے دستور کے مطابق خرچ کرے، لہذا مال کثیر والے کو اس جیسے کے نفقہ سے کم کر کے اس پر تنگی نہیں کرے گا، اور مال قلیل والے کو اس جیسے کے نفقہ سے زیادہ دے کر فراخی نہیں کرے گا۔

وصی کو اختیار ہے کہ ایک ماہ کے لئے ضروری نفقہ ان کو یا ان لوگوں کو دے دے جن کی پرورش میں یہ ہیں، اگر اسے معلوم ہو کہ وہ اس کو برباد نہیں کریں گے، لیکن اگر اس کے اتلاف کا اندیشہ ہو تو ہر روز حسب ضرورت ان کو دے۔

حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وصی نے یتیم اور یتیمہ کے درمیان شادی کرانے میں اور ان کے علاوہ خاطب (پیغام نکاح دینے والا) اور خطیبہ (جس عورت کو پیغام نکاح دیا گیا) کی خلعت و پوشاک میں، عادت کے مطابق ضیافتوں میں، عمومی ہدایا میں، عیدوں میں (اگرچہ غیر ضروری ہو)، اقارب اور پڑوسیوں کے لئے اس کے ختنہ کی ضیافت کرنے میں جو کچھ خرچ کیا ہے اس کا ضامن نہیں ہوگا بشرطیکہ اسراف نہ کیا ہو، یہی حکم اس کے اتالیق اور اس شخص کا ہے جس کے پاس بچے رہتے ہوں اور اگر اسراف کرے گا تو اسراف کا ضمان دے گا(۲)۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/۴۵۰، حاشیۃ القلیوبی ۲/۳۱۳، المغنی ۴/۲۲۳، حاشیہ قلیوبی ۲/۳۰۲، خبایا الزوایا رص ۲۷۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶/۴۲۵۔

اسی طرح حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ وصی یتیم کے لئے تعلیم قرآن اور ادب وتربیت کی خاطر ضرورت پر خرچ کرے، اگر یتیم اس کا اہل ہو، اور وصی اپنے تصرف پر ماجور ہوگا لیکن اگر یتیم اس تعلیم کا اہل نہ ہو تو کوشش کر کے اتنی تعلیم دے دے کہ وہ نماز میں پڑھ سکے(۱)، اور المغنی میں ہے(۲): وصی کے لئے جائز ہے کہ بچہ کو مکتب میں داخل کرے تاکہ لکھنا پڑھنا سیکھے، اور اس میں قاضی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے، اسی طرح جائز ہے کہ اس کو کسی صنعت وحرفت میں لگائے اگر اس کی مصلحت اسی میں ہو۔

د- وصی کو اختیار ہے کہ زیر وصایت افراد کے دین کا "حوالہ" کر دے اگر محال علیہ اصلی قرض دار کے مقابلہ میں خوش حال ہو، لیکن اگر اس سے بھی زیادہ تنگ دست ہو تو جائز نہیں۔ اس لئے کہ اس کی ولایت تو بہ منفعت کے ساتھ مقید ہے اور یہ کوئی منفعت نہیں کہ نہایت تنگ دست پر "حوالہ" قبول کرلے(۳)۔

ہ- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ وصی کے لئے جائز نہیں کہ صغیر اور جو اس کے حکم میں ہے اس کے مال میں سے کچھ ہبہ کرے یا صدقہ کرے یا اس کی طرف سے کسی چیز کی وصیت کرے، اس لئے کہ ان تصرفات میں ضرر محض ہے، لہذا وصی یا ولی اگرچہ باپ ہو ان کا مالک نہ ہوگا۔

و- اسی طرح اس کے لئے ناجائز ہے کہ صغیر وغیرہ کا مال دوسرے کو قرض دے یا اپنے لئے اسے قرض کے طور پر لے، اس لئے کہ قرض دینے میں مال کو سرمایہ کاری سے روکنا ہے، حالانکہ وصی کو بقدر امکان مال بڑھانے کا حکم ہے، یہ حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک ہے(۴)، اور شافعیہ نے کہا: قاضی کی اجازت کے بغیر بلاضرورت

(۱) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۶/۴۲۵۔

(۲) المغنی ۴/۲۲۳۔

(۳) تبیین الحقائق ۶/۲۱۱۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۶/۲۱۲، حاشیۃ الدسوقی ۳/۴۵۰۔

قرض دینا جائز ہے[1]، حنابلہ نے قرض دینے کے عدم جواز کو اس صورت کے ساتھ مقید کیا ہے کہ اس میں یتیم کے لئے کوئی خیر نہ ہو، لہذا جب تک وصی کے لئے اس میں تجارت کرنے یا جائداد جس میں یتیم کے لئے خیر ہو، حاصل کرنا ممکن ہو قرض نہ دے، اور اگر یہ ممکن نہ ہو اور قرض دینے میں یتیم کا فائدہ ہو تو جائز ہے، مثلاً یتیم کے پاس مال ہو وہ اس کو دوسرے شہر لے جانا چاہے تو کسی ایسے شخص کو قرض دے دے جو اس کو اس کے عوض دوسرے شہر میں ادا کرے گا، جس کا مقصد مال کو دوران نقل ضائع ہونے سے بچانا ہے یا مال کے ہلاک ہونے مثلاً لٹ جانے یا غرق ہونے وغیرہ کا اندیشہ ہو، یا ایسی چیز ہو جو طویل مدت گزرنے سے تلف ہو جاتی ہے یا اس جنس کی نئی چیز پرانی سے افضل ہو مثلاً گیہوں، اور اگر اس میں کوئی فائدہ نہ ہو، محض قرض لینے والے کو فائدہ دینا اور اس کی ضرورت پوری کرنا ہو تو یہ ناجائز ہے[2]۔

وصی کا نگراں اور اس کی ذمہ داری:

۱۵ - وصی کا نگراں: وہ شخص ہے جس کو موصی یا قاضی وصایت سے متعلق وصی کے اعمال اور تصرفات کی نگرانی کے لئے مقرر کرتا ہے۔ ان اعمال وتصرفات کے انجام دینے میں وہ وصی کے ساتھ شریک نہیں رہتا اور اس کا مقصد مکمل طریقہ پر وصی کا اپنے کام کو انجام دینے کی ضمانت ہے۔ اس شخص کا یہ نام رکھنا حنفیہ ومالکیہ کی اصطلاح ہے[3]، مالکیہ بھی اور شافعیہ اس کو "مشرف" کہتے ہیں[4] جب کہ حنابلہ اس کا نام "امین" رکھتے ہیں[5]۔

مشرف (نگراں) کی ذمہ داری ہے کہ وہ صغار اور جو ان کے حکم میں ہیں ان کے مال کے نظم ونسق اور اس میں وصی کے تصرفات پر نظر رکھے، اور وصی کا فرض ہے کہ اپنے نظم ونسق اور تصرفات کے بارے میں مشرف کی طرف سے مطلوبہ تمام وضاحتوں کا جواب دے، تاکہ وہ اپنی اس ذمہ داری کو انجام دے سکے جس کے لئے اس کو مقرر کیا گیا ہے۔ اور مشرف کو نظم ونسق میں شرکت یا انفرادی طور پر کوئی تصرف کرنے کا حق نہیں ہے۔ اور اگر وصی کی جگہ خالی ہو جائے تو اس کی ذمہ داری ہے کہ صغیر کے مال پر نگاہ رکھے اور اس کی حفاظت کرے تا آنکہ کوئی نیا وصی مقرر ہو جائے۔

اوصیاء کا متعدد ہونا:

۱۶ - کبھی ایک شخص کو وصی بنایا جاتا ہے اور کبھی ایک سے زائد کو، اگر ایک سے زیادہ اشخاص کو وصی بنایا گیا ہو تو اگر ایک ہی عقد میں وصی بنایا ہو مثلاً موصی نے کہا: میں نے فلاں وفلاں کو وصی مقرر کیا، اور ان میں سے ہر ایک نے وصایت کو قبول کر لیا تو ہر ایک وصی ہو گیا۔ اسی طرح اگر ہر ایک کو الگ الگ عقد میں وصی بنایا گیا یعنی ایک شخص کو وصی مقرر کیا، پھر ایک دوسرے کو بھی مقرر کیا تو دونوں وصی ہوں گے الا یہ کہ موصی کہے: میں نے پہلے کو کالعدم کیا یا معزول کر دیا، لیکن اگر ان دونوں کو دو عقدوں میں وصیت پر جمع کیا اور کسی ایک کو معزول نہیں کیا تو دونوں وصی ہوں گے جیسے کہ اگر ان دونوں کو ایک بار ہی وصی مقرر کرتا۔

اگر وصی متعدد ہوں اور موصی نے ہر ایک کے لئے اختیار کی تحدید کردی ہو یعنی کسی ایک وصی کو زمینوں کے امور کی انجام دہی کی ذمہ داری دی اور دوسرے کو دوکان یا کارخانے کے امور کی ذمہ داری اور تیسرے کو اطفال کے امور کی دیکھ ریکھ کی ذمہ داری دی، تو اس

---

(۱) قلیوبی ۲/ ۳۰۵۔

(۲) المغنی ۴/ ۲۳۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۰۳، حاشیۃ الصاوی ۴/ ۲۷۵۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۰۳، مغنی المحتاج ۳/ ۷۸۔

(۵) المغنی ۶/ ۱۳۱۔

حالت میں ہر ایک کو وہی اختیار حاصل ہوگا جو اس کو دیا گیا ہے، دوسرے کو نہیں۔

اسی طرح اگر ایک ہی چیز کے بارے میں دو افراد کو وصی مقرر کیا اور ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ تصرف کرنے کا اختیار دے دیا یعنی یہ کہا کہ میں نے تم میں سے ہر ایک کو اپنے بچوں کے امور کی دیکھ ریکھ کے لئے وصی مقرر کیا، اور تم میں سے ہر ایک اکیلے تصرف کر سکتا ہے تو ہر وصی اکیلے تصرف کر سکتا ہے، اس لئے کہ موصی نے ہر ایک کو مستقل بالذات وصی مقرر کیا ہے۔ اور یہ انفرادی طور پر اس کے تصرف کے صحیح ہونے کا متقاضی ہے۔

لیکن اگر دو اشخاص کو وصی مقرر کیا تاکہ وہ ایک ساتھ تصرف کریں تو ان میں سے کسی ایک کے لئے اکیلے تصرف کا حق نہیں، اگر ان میں سے کسی ایک نے دوسرے کے بغیر یا دوسرے کی طرف سے توکیل کے بغیر تصرف کر دیا تو دوسرا شخص اس کے تصرف کو رد کر سکتا ہے، اس لئے کہ موصی نے اسے یہ اختیار نہیں دیا ہے اور اس کے اکیلے طور پر دیکھ ریکھ سے راضی نہیں، اس مسئلہ میں فقہاء کے یہاں اختلاف نہیں، لیکن صرف پہلی صورت میں اختلاف ہے اور وہ صورت یہ ہے کہ ہر ایک وصی کے لئے عمل کی تخصیص کر دی ہو، تو امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: وصایت موصی کی طرف سے تخصیص کرنے سے خاص نہیں ہوگی، بلکہ یہ وصی موصی کی ملکیت میں وصی ہوگا، جیسا کہ وصی کے اختیار پر کلام کے ضمن میں گزرا۔

اگر وصی متعدد ہوں اور وصی بنانا مطلق ہو، کوئی تخصیص یا انفراد یا اجتماع کی قید نہ ہو یعنی مثلاً کہا: میں نے تم دونوں کو اپنے بچوں کے امور کی دیکھ ریکھ کے لئے وصی مقرر کیا تو فقہاء کی اس سلسلہ میں تین آراء ہیں: امام ابوحنیفہ ومحمد کہتے ہیں: کسی ایک وصی کے لئے اکیلے تصرف کرنے کا حق نہیں، لیکن ان دونوں حضرات نے اس سے بعض تصرفات کو مستثنیٰ کیا، اور ضرورت ومجبوری کی وجہ سے ہر ایک کے لئے اکیلے تصرف کی اجازت دی ہے: اس لئے کہ یہ ہنگامی تصرفات ہیں، ان میں تاخیر کرنے کی گنجائش نہیں یا اس لئے کہ مال کی حفاظت کے لئے یہ تصرفات لازم ہیں یا اس لئے کہ ان کے بارے میں اتفاق رائے دشوار ہے مثلاً میت کی تجہیز اور اس کے دین کی ادائیگی، معین غصب کردہ شی کی واپسی، معین ودیعت کو لوٹانا، معین وصیت کو نافذ کرنا، بچے کی ضروریات مثلاً کھانا اور کپڑا خریدنا، اس کے لئے ہدیہ قبول کرنا اور میت کے حق میں یا اس کے خلاف دعوے میں اس کی طرف سے پیروی کرنا وغیرہ، جن پر اجتماع دشوار ہے یا اس کی تاخیر نقصان دہ ہے۔

شافعیہ کا مذہب امام ابوحنیفہ ومحمد کے مذہب سے قریب ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: اگر دو اشخاص کو وصی مقرر کیا اور ان میں کسی کو بھی اکیلے تصرف کرنے کا اختیار نہیں دیا، تو ان میں کوئی ایک اکیلے تصرف نہیں کر سکتا بلکہ اس کے بارے میں ان دونوں کا جمع ہونا ضروری ہے۔ یہ بچوں کے امور، ان کے اموال، غیر معین وصیتوں کی تقسیم اور ایسے دین کی ادائیگی کے بارے میں ہے جس کی جنس کی چیز ترکہ میں موجود نہیں۔ جہاں تک معین حقوق مثلاً غصب کردہ شی، ودیعت اور وصیت شدہ معین چیز کی واپسی اور ایسے دین کی ادائیگی کا تعلق ہے جس کی جنس کی چیز ترکہ میں موجود ہے تو ان میں ایک اکیلے اس کو انجام دے سکتا ہے[1]۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ وصایت کا ثبوت موصی کی طرف سے تفویض سے ہوتا ہے، لہٰذا اس تفویض کی صفت یعنی اجتماع کی رعایت کی جائے گی، اس لئے کہ یہ وصف مفید ہے، کیونکہ ایک شخص

(۱) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۰۳، ۷۰۵، تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۸، ۲۰۹، مغنی المحتاج ۳/ ۷۷، ۷۸، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۱۷۹۔

کی رائے دو اشخاص کی رائے کی طرح نہیں ہوسکتی۔ اور موصی ان دونوں ہی کی رائے سے راضی ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایک سے زائد کا انتخاب کیا ہے جو واضح طور پر بتاتا ہے کہ اس کا مقصد ان دونوں کی رائے کا اجتماع اور تصرفات میں دونوں کی شرکت ہے تاکہ وہ ان تصرفات کے مقابلہ میں زیادہ بہتر اور نفع بخش ہوں جن کو ایک وصی تنہا کرتا ہے۔ مستثنیٰ تصرفات میں ایک وصی کا تنہا تصرف صرف اس لئے جائز ہے کہ یہ "ضروریات" ہیں اور ضروریات ہمیشہ مستثنیٰ ہوتی ہیں [1]۔

مالکیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک وصی کو تنہا تصرف کا اختیار نہیں، یہی حکم تمام اشیاء کے بارے میں ہے۔ اگر ان دونوں کا اجتماع محال ہو تو حاکم (جیسا کہ حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے) غائب کی جگہ پر ایک امین مقرر کرے گا۔ اس مسئلہ میں ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ موصی نے دیکھ بھال کرنے میں دونوں اوصیاء کو شریک کیا ہے، لہذا کسی ایک کو تنہا تصرف کا اختیار نہیں ہوگا، جیسے دو وکیل کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے بغیر تصرف کرنے کا مجاز نہیں، لہذا اسی طرح دو اوصیاء کا بھی یہی حکم ہوگا(۲)۔

امام ابو یوسف نے کہا: دونوں میں سے ہر ایک وصی کو تمام اشیاء میں تنہا تصرف کا اختیار ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ وصایت ولایت کے قبیل سے ہے، اور یہ وصف شرعی ہے جس میں تجزی نہیں، لہذا ہر ایک وصی کے لئے وصایت مکمل طور پر ثابت ہوگی، جیسے دو بھائیوں کے لئے ولایت نکاح کہ ان میں سے ہر ایک کے لئے مکمل طور پر ثابت ہوتی ہے، اسی طرح وصایت ہر ایک وصی کے لئے مکمل طور پر ثابت

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۸، ۲۰۹۔

(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۰۳، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/ ۵۷۵، المغنی ۶/ ۱۳۶۔

ہوگی، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک ولایت ہے۔

اگر ان دونوں اوصیاء میں سے کوئی ایک مرجائے جن کو تنہا تصرف کا اختیار نہیں تو قاضی اس کی جگہ دوسرے کو مقرر کرے گا، یہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ جب موصی نے دو افراد کو وصی مقرر کیا تو وہ ان میں سے صرف باقی رہ جانے والے کی نگرانی سے راضی نہیں [2]۔

مالکیہ نے کہا: اگر دونوں اوصیاء میں سے ایک وصی مرجائے اور اپنی موت سے قبل اس نے اپنے ساتھی یا کسی دوسرے کو وصی مقرر نہیں کیا تو حاکم کو اختیار ہے کہ دیکھے کہ اس میں زیادہ بہتر کیا ہے، اگر رہ جانے والے کو تنہا وصی رکھنا زیادہ بہتر سمجھے تو اس کے ساتھ کسی دوسرے کو وصی مقرر نہ کرے، اور اگر اس کے ساتھ دوسرے کو بھی مقرر کرنا زیادہ بہتر سمجھے تو دوسرے کو اس کے ساتھ مقرر کردے [3]۔

## وصایت پر اجرت:

۱۷- وصی کے لئے جائز ہے کہ اپنی نگرانی اور عمل کا عوض لے، اس لئے کہ وصی وکیل کی طرح ہے، اور وکیل کے لئے اپنے کام کا عوض لینا جائز ہے تو وصی کا بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ قول حنابلہ کا ہے [4]، اور یہی مالکیہ کا بھی قول ہے، چنانچہ انہوں نے صراحت کی ہے کہ اگر وصی یتیم کے مال کی دیکھ ریکھ کرنے پر اجرت کا مطالبہ کرے تو قاضی کا فرض ہے کہ یتیم کے مال میں وصی کی مشغولیت اور اس کی ضرورت کی

(۱) تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۸۔

(۲) تبیین الحقائق ۶/ ۲۰۹، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۰۵، القلیوبی ۳/ ۱۷۹، المغنی ۶/ ۱۳۲۔

(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۴/ ۴۵۳، الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۴/ ۵۷۵۔

(۴) المغنی ۶/ ۱۳۲۔

ضروری کے بقدر اس کی دیکھ ریکھ پر اجرت مقرر کر دے۔ اور اگر وصی اس سے بچے تو یہ اس کے لئے زیادہ بہتر ہے۔ اسی طرح مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ قاضی کو اختیار ہے کہ وصی کے لئے اس کی دیکھ ریکھ پر اجرت مقرر کرے، اگر یہ یتیموں کے لئے بہتر ہو[1]۔

شافعیہ نے کہا: اگر بچے کے امور کا نگراں اجنبی ہو تو اپنے عمل کی اجرت کے بقدر وہ بچے کے مال سے لے سکتا ہے، اگر اس سے زائد لے تو اس کا ضامن ہوگا کیونکہ اپنی کفایت کے بقدر لے۔ اور اگر نگراں باپ یا دادا ہو (کہ ماں کو وصی بنایا گیا ہو) تو وہ بچے کے مال میں سے کچھ نہ لے گا اگر مالدار ہو، لیکن اگر فقیر ہو تو اس کا نفقہ بچے کے ذمہ ہوگا، اور اس کو اختیار ہے کہ بچے کے مال میں سے دستور کے موافق اپنی ذات پر خرچ کرے، اس میں حاکم کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے[2]۔

رہے حنفیہ تو ان کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ وصی اگر میت کا مقرر کردہ وصی ہو تو وہ وصیت پر اجرت نہیں لے سکتا ہے، اور اگر قاضی کا وصی ہو تو قاضی کو اختیار ہے کہ اس کی وصیت پر اس کے لئے اجرت مثل مقرر کر دے[3]۔

اسی کے ساتھ حنفیہ نے وصی کے لئے جائز قرار دیا ہے کہ وہ یتیم کے مال میں سے کھائے اگر حاجت مند ہو، اور یتیم کے جانور پر سواری کرے اگر اس کی ضرورت میں جاتا ہو[4]، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف**"[5] (البتہ جو شخص نادار ہو وہ مناسب مقدار میں کھا سکتا ہے)۔

نیز حدیث میں وارد ہے کہ ایک شخص خدمت نبوی میں حاضر ہوا اور اس نے کہا: میرے پاس ایک یتیم ہے جس کے پاس مال ہے اور میرے پاس مال نہیں، کیا میں اس کے مال میں سے کھا لوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "**کل بالمعروف غیر مسرف**"[1] (دستور کے مطابق کھاؤ، اسراف نہ ہو)۔

وصایت کی انتہاء:

۱۸ - وصایت مندرجہ ذیل امور میں سے کسی ایک کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہے:

(۱) وصی کی موت یا وصی میں معتبر شرطوں میں سے کسی شرط کا ختم ہو جانا، لہذا اگر وصی مر جائے یا ایصاء کے صحیح ہونے کے لئے جن شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے ان میں سے کوئی شرط ختم ہو جائے مثلاً اسلام، عقل وغیرہ تو اس کی وصایت ختم ہو جائے گی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ یہ شرطیں جس طرح ابتداء میں شرط ہیں، دوام وبقاء کے لئے بھی شرط ہیں[2]۔

(۲) مدت وصایت کا ختم ہونا، اگر وصایت میں کوئی مدت مقرر ہو، مثلاً موصی نے کہا: میں نے فلاں کو ایک سال کے لئے وصی مقرر کیا یا کہے: میں نے فلاں کو اپنے فلاں بیٹے کی غیر موجودگی کے زمانہ کے لئے یا اس کے رشید ہونے تک کے لئے وصی مقرر کیا، اور جب بیٹا حاضر ہو جائے یا رشید ہو جائے گا تو وہی میرا وصی ہوگا تو یہ وصی مقرر

---

(۱) البہجہ شرح التحفہ، وحلی المعاصم المطبوع بہامش الشرح المذکور ۲/ ۴۰۹۔
(۲) مغنی المحتاج ۲/ ۱۷۸، ۱۷۹۔
(۳) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۶/ ۷۱۳۔
(۴) الاختیار لتعلیل المختار ۵/ ۶۹، ۷۰۔
(۵) سورۂ نساء/ ۶۔

(۱) حدیث: "**کل من مال یتیمک غیر مسرف ولا مبادر ولا متأثل**" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۹۳ طبع عزت عبید دعاس) اور نسائی (۶/ ۲۵۶ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے فتح الباری (۸/ ۲۴۱ طبع السلفیہ) میں اس کو قوی کہا ہے اور اس کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے (مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/ ۳۵۹)۔
(۲) الشرح الکبیر ۴/ ۴۰۳، الشرح الصغیر ۴/ ۵۸۷، مغنی المحتاج ۳/ ۷۵، مغنی ۶/ ۱۳۴، ۱۳۵، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۰۵، ۴۰۶۔

کرنا ترکے کے حاضر ہونے یا اس کے ہوشیار ہونے پر ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ وصی بنانا امارت کی طرح ہے اور امارت میں مدت کی تحدید اور اس کو کسی شرط پر معلق کرنا درست ہے، لہذا وصی مقرر کرنا بھی اسی طرح درست ہوگا، نیز اس لئے کہ وصی مقرر کرنا شرعی طور پر یتیموں کے بلوغ یا رشد کے احساس ہونے کے وقت تک کے لئے متعین ہے لہذا اس کا شرط کے ساتھ مقید ہونا بھی جائز ہے۔ اس میں بھی فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے[1]۔

(۳) وصی کا خود کو معزول کرنا، اگر موصی کی موت اور ایصاء قبول کرنے کے بعد وصی خود کو معزول کر لے تو اس کی وصایت ختم ہو جاتی ہے۔ یہ شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک ہے۔

حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ موصی کی موت اور ایصاء کے قبول کرنے کے بعد بلا عذر وصی خود کو ایصاء سے معزول نہیں کرسکتا۔ اس پر بحث "ایصاء" کے حکم کے تحت آچکی ہے۔

(۴) اس کام کا ختم ہو جانا جسے انجام دینے کی ذمہ داری وصی کو دی گئی تھی، اگر یہ کام میت کے ذمہ دیون کی ادائیگی یا دوسرے کے ذمہ میت کے دیون کا مطالبہ یا اس کی وصایا کو موصی لہم میں تقسیم کرنا ہو تو وصایت دین کو قرض خواہوں کے حوالہ کر دینے یا اس کے دین کو وصول کر لینے یا موصی لہم کو حصہ سپرد کر دینے سے ختم ہو جائے گی اور اگر یہ کام اولاد صغار کے امور اور ان کے اموال کی دیکھ ریکھ کرنا ہو تو یہ وصایت صغیر کے عقل و رشد کے ساتھ بلوغ سے ختم ہو جائے گی یعنی وہ مالی انتظام اور ان میں تصرف کرنے کے قابل و معتبر ہو جائے، جمہور فقہاء نے اس رشد کی کوئی متعین عمر نہیں بتائی ہے کہ اس عمر کو پہنچنے پر قاصر سے وصایت کے ختم ہونے

کا فیصلہ کر دیا جائے، بلکہ یہ عملی طور پر رشد کے ظاہر ہونے پر موقوف ہے، اور اس کی شکل امتحان اور تجربہ ہے، اگر تجربہ سے معلوم ہو کہ رشد کا وجود ہو چکا ہے تو اس کے رشد کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کے مال اس کے حوالہ کر دیے جائیں گے کیونکہ فرمان باری ہے: "وابتلوا الیتامی حتی اذا بلغوا النکاح فان انستم منهم رشدا فادفعوا الیهم اموالهم"[1] (اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں، تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کر دو)۔

اگر رشد کے بغیر بالغ ہو اور عاقل بھی ہو تو اس کی اہلیت مکمل نہیں۔ اس کے مال میں اس سے ولایت یا وصایت ختم نہ ہوگی، بلکہ اس کے اموال اس کے ولی یا وصی کے ماتحت رہیں گے تا آنکہ اس کا رشد ثابت ہو جائے، کیونکہ فرمان باری ہے: "وَ لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ اَمْوَالَكُمُ الَّتِیْ جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيٰمًا وَّارْزُقُوْهُمْ فِيْهَا وَاكْسُوْهُمْ وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا وَّابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰى اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ"[2] (اور کم عقلوں کو اپنا وہ مال نہ دے دو جس کو اللہ نے تمہارے لئے مایۂ زندگی بنایا ہے اور اس مال میں سے انہیں کھلاتے اور پہناتے رہو اور ان سے بھلائی کی بات کہتے رہو اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کے حوالہ ان کا مال کر دو)۔

اس آیت کریمہ میں اوصیاء اور اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ مال بے عقلوں کے ہاتھ پکڑا دیں، اور مال ان کے حوالہ کرنے کو دو امور (یعنی بلوغ اور رشد) کے حصول پر موقوف کیا گیا ہے، لہذا عدم رشد کے ساتھ صرف بلوغ پر مال ان کے حوالہ کر دینا جائز نہیں۔

---

(۱) الشرح الصغیر ۴/ ۵۴۳، مغنی المحتاج ۳/ ۷۷، الاقناع ۴/ ۳۳، الاختیار ۵/ ۶۹۔

(۱) سورۂ نساء ر ۶۔

(۲) سورۂ نساء ر ۵-۶۔

اس نص یا کسی اور نص میں رشد کے لئے کسی معین عمر کی تحدید نہیں کی گئی ہے، بلکہ اسے عملی طور پر رشد کے ظہور پر موقوف رکھا گیا ہے، اور اس کی شکل امتحان و تجربہ ہے، اگر تجربہ سے رشد کا ثبوت ہو جائے تو اس کی اہلیت کامل ہو جائے گی، اور اس کے اموال اس کے حوالے کر دیئے جائیں گے ورنہ اس پر ولایت باقی رہے گی اور اس کے اموال اس کے ولی یا وصی کے ہاتھ میں باقی رہیں گے، جیسا کہ بلوغ سے قبل تھا، خواہ کتنا ہی عرصہ گزر جائے۔

امام ابوحنیفہ نے فرمایا: اگر صغیر رشد کے بغیر بالغ ہو (اور عاقل ہو) تو اس کی اہلیت مکمل ہے اور اس سے ولایت و وصایت ختم ہو جائے گی، لیکن اس کے اموال اس کے حوالے نہیں کئے جائیں گے، بلکہ اس کے ولی یا وصی کے ہاتھ میں رہیں گے یہاں تک کہ بالفعل رشد کا ثبوت ہو جائے یا پچیس سال کی عمر کا ہو جائے۔ اس عمر کو پہنچنے کے بعد اس کے اموال اس کے حوالہ کر دیئے جائیں گے، گو کہ وہ فضول خرچی کرنے والا ہو، ٹھیک تصرف نہ کر سکتا ہو، اس لئے کہ مال کو اس سے روکنا احتیاط و تادیب کے طور پر تھا، اس پر حجر کے طور پر نہیں تھا، اور انسان اس عمر کو پہنچنے اور جد (دادا) بننے کی صلاحیت کے بعد تادیب کا اہل نہیں رہتا[1]۔

# ایفاء

دیکھئے: "وفاء"۔

(۱) البدائع ۷/۱۷۰، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۵/۱۴۹، ۱۵۰، الشرح الصغیر ۳/۳۸۲، المغنی ۴/۵۰۱، الروض المربع ۲/۲۰۲۔

# ایقاظ

## تعریف:

۱- ایقاظ لغت میں "یقظہ" کا مصدر ہے، یعنی کسی کو نیند سے بیدار کرنا[1]۔ اس کا فقہی مفہوم لغوی مفہوم سے الگ نہیں۔

## اجمالی حکم:

۲- ایقاظ پر حسب ذیل شرعی احکام وارد ہوتے ہیں:

بیدار کرنا فرض ہوتا ہے اگر سونے کی وجہ سے کوئی فرض چھوٹ جائے یا ترک ایقاظ میں اس کی زندگی کو یقینی خطرہ ہو، اسی طرح کبھی بیدار کرنا واجب ہوتا ہے جب کہ غالب گمان ہو کہ اس کو سوتے ہوئے چھوڑنا اس کو خطرہ سے دوچار کر سکتا ہے، یا غالب گمان یہ ہو کہ اس کو ترک کرنا اس سے فرض کو فوت کرا دے گا اگر وہ وقت کے داخل ہونے کے بعد سویا ہو اور کبھی بیدار کرنا سنت ہوتا ہے مثلاً نماز عصر یا نماز فجر کے بعد سونے والے کو بیدار کرنا، کیونکہ حدیث میں ان دونوں اوقات میں سونے کی ممانعت کی گئی ہے[2]۔

اسی طرح ہاتھ یا کپڑے میں لگے ہوئے کھانے (مخصوصاً گوشت)

(۱) المصباح، معجم متن اللغۃ مادۂ "یقظ"۔

(۲) حدیث: "النوم بعد صلاۃ العصر، وحدیث ذم النوم بعد صلاۃ الصبح" کو ابن الجوزی نے الموضوعات (۳/۶۸، ۶۹ طبع السلفیہ) میں روایت کیا ہے اور ان دونوں پر عدم صحت کا حکم لگایا ہے اور ابن عراق نے "تنزیہ الشریعۃ" (۲/۲۹۰ طبع مکتبۃ القاہرہ) میں ان دونوں کا اسی طرح ذکر کیا ہے۔

سے اس کو دھونے کے لئے بیدار کرنا مندوب ہے، کیونکہ اس حالت میں سونے سے ممانعت منقول ہے، فرمان نبوی ہے: "من بات وفي يده غمر فأصابه شيء فلا يلومن إلا نفسه"[1] (کوئی اس حال میں سو جائے کہ اس کے ہاتھ میں چکناہٹ لگی ہو اور اس کو کچھ ہو جائے تو بس آپ کو ہی ملامت کرے)۔

اسی طرح محراب یا صف اول کے نمازیوں کے قبلہ میں سونے والے کا بیدار کرنا ہے۔

اور کبھی بیدار کرنا حرام ہوتا ہے، مثلاً اس کو بیدار کرنے میں ضرر پہنچتی ہو، جیسے مریض کو کہ اسے بیدار کرنے سے منع کرے۔

تاہم ضرر اخف کا ارتکاب کر کے ضرر اکبر کو دفع کرنے کے بارے میں شرعی ضابطہ کی رعایت ضروری ہے، اس لئے کہ اخف الضررین کا ارتکاب کیا جاتا ہے۔

لیکن اگر مذکورہ بالا اسباب میں سے کوئی سبب نہ ہو تو اصل یہ ہے کہ سونے والے کو بیدار کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں ایذا رسانی ہے، نیز اس سے کہ بہت سی احادیث وارد ہیں جن میں سونے والے کی حالت کی رعایت کی گئی ہے، مثلاً سونے والے کو سلام کرنے کی ممانعت اور سونے والے کی موجودگی میں جہراً نماز پڑھنے والے کو آواز پست کرنے کا حکم[2]۔

بحث کے مقامات:

۳- فقہاء بیدار کرنے کا حکم "کتاب الصلاۃ" میں اس کے اوقات پر بحث کرتے وقت خروج وقت کے سبب نماز کے ضائع کرنے کے اندیشہ سے نماز سے قبل سونے کی کراہت کا مسئلہ ذکر کرنے کی مناسبت سے کرتے ہیں۔

# ایقاف

دیکھئے "وقف"۔

---

(1) حدیث: "من بات ..." کی روایت ترمذی (۲۸۹/۴ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن حجر نے فتح الباری (۵۷۹/۹ طبع السلفیہ) میں اس کو صحیح کہا ہے۔

(2) الخرشی علی خلیل ۱/۲۷۴ طبع المطبعیہ، جواہر الاکلیل ۱/۳۲ طبع الحلبی، الزرقانی علی متن خلیل ۱/۲۸۸ طبع بولاق، الانصاف شرح المقنع ۱/۴۸۹ مطبعہ السنۃ المحمدیہ، ابن عابدین ۲/۲۷۵ تصرف کے ساتھ طبع اول۔

# ایلاء

**تعریف:**

۱ - ایلاء کا لغوی معنی علی الاطلاق قسم کھانا ہے، خواہ بیوی سے قربت کے ترک کی ہو یا کسی اور چیز کی ہو۔ اس کا ماخذ: "آلی علی کذا یولی إیلاءً وألیّة" ہے یعنی کسی چیز کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھانا۔

دور جاہلیت میں جب مرد اپنی بیوی سے ناراض ہوتا تو سال دو سال یا ہمیشہ کے لئے اس سے قربت نہ کرنے کی قسم کھالیتا اور وہ اپنی قسم پر باقی رہتا، اس کو قابل ملامت یا باعث حرج نہیں سمجھتا تھا، یعنی عورت اپنی زندگی معلقہ کی طرح گزارتی کہ نہ تو وہ بیوی ہوتی کہ بیوی کے حقوق اسے حاصل ہوں، اور نہ ہی مطلقہ ہوتی کہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کر سکے، اور اللہ تعالیٰ اسے اپنی کشائش سے بے نیاز و غنی کردے۔

اسلام نے آکر عورت کو انصاف دلایا۔ ایلاء کے احکام مقرر کئے جن کے طفیل میں اس کے نقصانات کم ہوئے، اور ایلاء کرنے والے کے لئے چار ماہ کی مدت مقرر کردی، اور اس کو پابند بنایا کہ رجوع کرکے بیوی کے ساتھ معاشرت اختیار کرے یا اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

فرمان باری ہے: "لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"[۲] (جو لوگ اپنی بیویوں سے قسم کھا بیٹھتے ہیں، ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے پھر اگر یہ لوگ رجوع کرلیں تو اللہ بخشنے والا ہے، بڑا مہربان ہے، اور اگر طلاق (ہی) کا پختہ ارادہ کرلیں تو بے شک اللہ بڑا سننے والا، بڑا جاننے والا ہے)۔

اصطلاح میں ایلاء کی تعریف (حنفیہ کے یہاں) یہ ہے کہ شوہر اللہ تعالیٰ کی یا اس کی کسی صفت کی جس کی قسم کھائی جاتی ہے، قسم کھا لے کہ بیوی سے چار ماہ یا اس سے زیادہ تک قربت نہیں کرے گا یا اس سے قربت پر کسی ایسی چیز کو معلق کرے جس میں شوہر کے لئے مشقت ہو، مثلاً مرد اپنی بیوی سے کہے: خدا کی قسم میں تم سے چار ماہ تک قربت نہیں کروں گا، یا کہے: اللہ کی قسم میں تم سے کبھی قربت نہیں کروں گا یا زندگی بھر قربت نہیں کروں گا، یا کہے کہ اللہ کی قسم میں تم سے قربت نہیں کروں گا اور مدت کا ذکر نہ کرے، یہ اللہ کی قسم کھانے کی صورت ہے۔ اور تعلیق کی صورت یہ ہے کہ کہے: اگر میں تم سے قربت کروں تو اللہ کے لئے میرے اوپر ایک ماہ کا روزہ یا حج یا بیس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے یا اس طرح کی کوئی اور پُر مشقت چیز کا ذکر کرے، جب شوہر اس طرح کی کوئی بات کہہ دے تو اس کا قول ایلاء مانا جائے گا، اور اگر شوہر قسم کھائے بغیر اپنی بیوی سے قربت نہ کرے تو یہ ایلاء نہ ہوگا، اگرچہ لمبی مدت حتی کہ چار ماہ یا اس سے زیادہ تک ہو، بلکہ اس کو بد سلوکی مانا جائے گا، اور بعض فقہاء کے نزدیک اس سے بیوی کو حاکم کے مطالبہ کا حق ملتا ہے اگر کوئی عذر قربت سے مانع نہ ہو۔ اسی طرح اگر شوہر غیر اللہ مثلاً نبی یا ولی کی قسم کھائے کہ بیوی سے قربت نہیں کرے گا تو ایلاء نہ ہوگا، اس لئے کہ ایلاء قسم ہے اور غیر اللہ کا حلف شرعاً قسم نہیں، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت"[۱] (جو تم میں سے کوئی قسم

---

(۱) حدیث: "من كان حالفا فليحلف بالله أو ليصمت" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۵۳۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۶، ۲۲۷۔

کھانا چاہے، اللہ کی قسم کھائے یا چپ رہے)۔

اسی طرح اگر شوہر نے بیوی سے قربت پر کسی ایسی چیز کو معلق کردیا جس میں نفس پر بار نہیں، مثلاً دو رکعت نماز یا ایک مسکین کا کھانا کھلانا تو اس صورت میں بھی ایلاء نہ ہوگا۔

اسی طرح جس مدت کے لئے ترک قربت کی قسم کھائی وہ چار ماہ سے کم ہو تو بھی اس کو ایلاء نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ" (جو لوگ اپنی بیویوں سے قسم کھا بیٹھتے ہیں ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے)۔ اللہ تعالیٰ نے طلاق کے حکم میں ایلاء کے لئے مقررہ مدت چار ماہ کا ذکر فرمایا ہے، لہذا اس حکم کے حق میں اس سے کم کی مدت کے لئے قسم کھانا ایلاء نہ ہوگا۔

ایلاء اللہ کی قسم یا تعلیق کے ذریعہ ہوگا، اس مسئلہ میں مالکیہ، امام شافعی (قول جدید میں) اور امام احمد نے (ایک روایت میں) حنفیہ سے اتفاق کیا ہے۔

حنابلہ کی مشہور روایت اس کے برخلاف یہ ہے کہ ایلاء صرف اللہ کی قسم کے ذریعہ ہوگا، اگر طلاق یا عتق یا بیت اللہ چل کر جانے کو بیوی سے قربت پر معلق کرتا تو یہ ایلاء نہ ہوگا، اس لئے کہ ایلاء قسم ہے اور تعلیق کو شرعی یا لغوی کسی طور پر قسم نہیں کہا جاتا اور اسی لئے اس میں حرف قسم نہیں آتا ہے اور نہ اس کا جواب آتا ہے، اور نہ اہل عرب اس کو قسم کے باب میں ذکر کرتے ہیں، لہذا ایسا ایلاء نہ ہوگا[1]۔

جمہور ان کے موقف کی دلیل یہ ہے کہ طبیعت پر اس بار امر کو معلق کرنا بیوی سے قربت سے مانع ہے کہ کہیں واجب نہ ہو جائے، لہذا اللہ کی قسم کی طرح یہ بھی ایلاء ہوگا، تعلیق کو اگرچہ شرعاً یا لغۃً قسم نہیں کہتے، تاہم عرف میں اس کو حلف کہتے ہیں[1]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ چار ماہ یا اس سے زیادہ بیوی سے قربت ترک کرنے کی قسم کھانا ایلاء ہوگا۔

جب کہ جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ)[2] کی رائے یہ ہے کہ چار ماہ سے زیادہ بیوی سے قربت نہ کرنے کی قسم کھانا ایلاء ہوگا، مدت ایلاء کے تحت اس آراء اور اس کے دلائل کا ذکر آئے گا۔

۲- ایلاء کے تعلق سے شریعت کے اس موقف میں حکمت یہ ہے کہ کبھی بیوی سے قطع تعلق اس کی تادیب کا ذریعہ ہوتا ہے، مثلاً اگر بیوی نافرمانی یا شوہر کے ساتھ لاپرواہی کا معاملہ کرے، یا کوئی اور چیز جو اس سے قطع تعلق کی متقاضی ہو تو اس امید سے کہ وہ راہ راست پر آجائے اور حالات سنور جائیں، ان جیسے حالات میں مرد کو ایلاء کی ضرورت پڑتی ہے اور عورت کو ادب دینے، اس کی اصلاح کی خواہش یا دوسرے جائز مقاصد سے شوہر ترک قربت کے پختہ ارادہ کو ایلاء کے ذریعہ تقویت پہنچاتا ہے۔

اس لئے شریعت اسلامیہ نے ایلاء کو بالکلیہ ختم نہیں کیا بلکہ اصل کے اعتبار سے اس کو مشروع رکھا تاکہ بوقت ضرورت اس کا سہارا لیا جاسکے۔

رکن ایلاء:

۳- رکن ایلاء، جس کے پائے جانے پر ایلاء کا وجود موقوف ہے، لفظ ہے یا وہ لفظ کے قائم مقام ہے، جس کی تفصیل و اختلاف کا ذکر ہو چکا ہے۔

وہ لفظ کے قائم مقام نمایاں تحریر ہے یعنی ایسی واضح تحریر جس کا

(۱) بدائع الصنائع ۳/۱۷۱، الخرشی ۳/۲۳۰، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/۴۲۷، مغنی المحتاج ۳/۳۴۴، المغنی لابن قدامہ ۷/۲۹۸۔

(۱) سابقہ مراجع۔
(۲) الخرشی ۳/۲۳۰، الشرح الکبیر ۲/۴۲۸، مغنی المحتاج ۳/۳۴۳، المغنی لابن قدامہ ۷/۳۰۰۔

اثر باقی رہے، مثلاً کاغذ وغیرہ پر تحریر۔ رہی غیر نمایاں تحریر جس کا اثر باقی نہ رہے، مثلاً ہوا یا پانی پر تحریر تو یہ لفظ کے قائم مقام نہ ہوگی، اور نہ ہی اس سے ایلاء ہوگا۔

تحریر ہی کی طرح الفاظ زبان سے نہ کہہ سکنے کی صورت میں اشارہ ہے مثلاً گونگے وغیرہ کے لئے۔ اگر گونگے کی طرف سے قابل فہم اشارہ ہو کہ اس سے قریب رہنے والے یہ سمجھ لیں کہ اس کا مقصد چار ماہ یا اس سے زیادہ بیوی سے قربت نہ کرنے کی قسم کھانا ہے تو اس کے ذریعہ ایلاء درست ہے جیسا کہ اس کی طلاق اور اس کے دوسرے تصرفات درست ہیں [1]۔

### شرائط ایلاء:

۴- شرائط ایلاء بہت طرح کی ہیں، کچھ تو رکن ایلاء کی شرائط ہیں، کچھ شوہر بیوی دونوں کی، کچھ ایلاء کرنے والے مرد کی اور کچھ مدت قسم کی شرائط ہیں۔

ذیل میں ہر نوع کا بیان ہے:

### الف- شرائط رکن:

رکن ایلاء یعنی اس کے صیغہ میں تین شرائط ہیں:

### پہلی شرط:

۵- لفظ ایلاء کے مفہوم کو بتانے کے قابل ہو، یعنی لفظ کا مادہ بیوی سے قربت نہ کرنے کو عرف کے اعتبار سے واضح طور پر بتا رہا ہو مثلاً شوہر بیوی سے کہے: خدا کی قسم میں اپنے آپ کو تم سے مباشرت کرنے سے باز رکھوں گا یا عنقریب میں تمہارے ساتھ معاشرت سے خود کو روکوں گا۔ ایلاء کو بتانے کے قابل لفظ کی تین اقسام ہیں، جیسا کہ حنفیہ و حنابلہ کا مذہب ہے:

اول: صریح جو لغت و عرف میں اسی کو بتائے۔

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اگر اس لفظ کے بولنے کے قصد سے یہ زبان سے نکلے تو ایلاء مانا جائے گا، نیت پر موقوف نہیں ہوگا، اگر شوہر کہے: اس نے ایلاء کا ارادہ نہیں کیا تو اس کا قول دیانۃً یا قضاءً کسی طرح معتبر نہیں ہوگا، کیونکہ لفظ میں غیر ایلاء کا احتمال نہیں، اس کے خلاف کسی اور معنی کا ارادہ محض ارادہ ہے، اس کو بتانے والا کوئی لفظ نہیں، اس لئے غیر معتبر ہے۔

دوم: صریح کے قائم مقام یعنی ایسا لفظ جو عرف میں جماع کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے لفظ قربت یا اغتسال، اس کی صورت یہ ہے کہ شوہر بیوی سے قربت نہ کرنے کی قسم کھائے، قرآن کریم میں بھی یہ استعمال ہے: "وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ" [1] (اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں ان سے قربت نہ کرو)۔

اسی طرح اگر بیوی سے غسل نہ کرنے کی قسم کھائے، اس لئے کہ غسل عادتاً جماع کے بعد ہی ہوتا ہے۔

اس نوع کا حکم یہ ہے کہ قضاءً یہ ایلاء مانا جائے گا، نیت پر موقوف نہیں ہوگا، لہذا اگر شوہر بیوی سے کہے: بخدا میں تم سے قربت نہیں کروں گا، پھر دعویٰ کرے کہ اس نے اس لفظ سے جماع مراد نہیں لیا تو اس کا یہ دعویٰ قضاءً قبول نہیں کیا جائے گا، ہاں دیانۃً یعنی "فیما بینه وبین الله" قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی عبارت میں آنے والا لفظ اس معنی کا احتمال رکھتا ہے جس کا وہ دعویٰ کر رہا ہے گو کہ خلاف ظاہر ہے، اس لئے اگر اس کی نیت کرتا ہے تو ایسے معنی کی نیت کرتا ہے جس کی گنجائش لفظ میں موجود ہے، لہذا اس کا ارادہ صحیح ہوگا،

---

(۱) الخرشی ۲۲۹/۴۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۲۔

البتہ چونکہ اس نے جس معنی کا ارادہ کیا ہے وہ لفظ کے ظاہری معنی کے خلاف ہے، اس لئے قضاءً اس کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا، البتہ دیانۃً قبول کیا جائے گا۔

سوم: کنایہ یعنی جس میں جماع وغیر جماع دونوں کا احتمال ہے، عرف میں اکثر اس کا استعمال جماع کے لئے نہیں کیا جاتا ہے، مثلاً شوہر قسم کھائے کہ اپنی کھال بیوی کی کھال سے نہیں ملائے گا یا بیوی کے بستر سے قریب نہ ہوگا یا ایک تکیہ پر دونوں کا سر جمع نہ ہوگا۔

اس نوع کا حکم: نیت کے بغیر اس کو ایلاء نہیں مانا جائے گا، لہذا اگر شوہر کہے: میں نے ترک جماع کا ارادہ کیا تو وہ ایلاء کرنے والا ہوگا، اور اگر کہے: میں نے ترک جماع کا ارادہ نہیں کیا تو ایلاء کرنے والا نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ الفاظ جماع اور غیر جماع کے لئے ایک ہی طرح سے استعمال ہوتے ہیں، لہذا جماع کے معنی کا تعین نیت کے بغیر نہیں ہوگا، شافعیہ کا مذہب اور یہی مالکیہ کا ظاہر مذہب ہے یہ ہے کہ اس کے الفاظ صرف دو طرح کے ہوتے ہیں صریح اور کنایہ[1]۔

دوسری شرط:

۶- یہ کہ صیغہ قطعی طور پر فوری ارادہ کو بتائے، اس شرط کے وجود کے لئے ضروری ہے کہ صیغہ میں کوئی ایسا کلمہ نہ ہو جو تردد یا شک بتائے۔ اسی طرح کوئی ایسا "حرف" نہ ہو جو تاخیر یا مستقبل کا معنی بتائے مثلاً "سین" اور "سوف"، اس لئے کہ حکم کے اعتبار سے تردد، نفی ارادہ کی طرح ہے، اور تاخیر مستقبل میں تصرف کے انشاء کا وعدہ ہے، فوری طور پر اس کا انشاء نہیں ہے، لہذا تصرف کا ارادہ فوری طور پر موجود نہیں، اور فی الحال انشاء کے ارادے کے بغیر تصرف نہیں پایا جائے گا۔

لہذا اگر کوئی اپنی بیوی سے کہتا ہے: "واللہ سأمنع نفسي من موافقتک" او "سوف أمنع نفسي من معاشرتک" (خدا کی قسم میں اپنے آپ کو تم سے مباشرت کرنے سے باز رکھوں گا، یا عنقریب میں تمہارے ساتھ معاشرت سے خود کو روکوں گا) تو وہ ایلاء کرنے والا نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صیغہ سے فوری طور پر بھی اپنے کو روکنے کا ارادہ معلوم نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ آئندہ ایسا کرے گا۔

یہاں یہ بتا دینا مناسب ہے کہ فی الحال ارادہ میں قطعی ہونے کی شرط لگانا اس کے منافی نہیں کہ صیغہ مستقبل میں کسی امر کے حصول پر معلق ہو یا زمانہ مستقبل سے منسوب ہو، اور یہ اس سے کہ ایلاء میں معلق یا منسوب ارادہ قطعی ہے، اس میں تردد نہیں، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ ایلاء معلق میں ایلاء کرنے والے کی طرف سے فی الحال جزم وقطعیت حاصل نہیں، بلکہ معلق علیہ کے وجود کے وقت قطعی ہے، اور ایلاء منسوب فوری طور پر قطعی ہے، البتہ اس کے حکم کی ابتداء منسوب الیہ وقت تک کے لئے مؤخر ہے، اور یہ تعلیق یا اضافت فوری طور پر قطعی ارادہ کے ساتھ صادر ہوتے ہیں۔

تیسری شرط: بالقصد تعبیر واظہار کا صدور:

۷- یہ شرط اس وقت پائی جائے گی جب شوہر ایلاء پر دلالت کرنے والی عبارت یا اس کے قائم مقام کے بولنے کا ارادہ کرے، اور جب اس ارادہ کے ساتھ ایلاء کی خواہش اور اس پر اطمینان بھی حاصل ہو جائے تو ایلاء رضامندی اور درست اختیار کے ذریعہ صادر ہوگا، اور اگر صرف ارادہ پایا جائے، ایلاء کی خواہش اور اس پر اطمینان نہ ہو تو رضامندی ثابت نہیں ہوگی، اس کی صورت یہ ہے کہ شوہر کو قتل یا سخت مار یا حبس طویل کی دھمکی دے کر بیوی سے ایلاء پر مجبور کر دیا گیا

(1) البدائع ۳/ ۱۶۲، ابن عابدین ۲/ ۵۴۲، المغنی ۷/ ۳۱۵، ۳۱۶، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۴۲۷، شرح المنہاج ۴/ ۱۰۔

ہو، اس صورت میں اس کی طرف سے گریز کرنے پر جسمانی سزا کے خوف کے ڈر سے ایلاء صادر ہوگا، اس حالت میں شوہر کی طرف سے صیغہ کا صدور تو قصد و ارادہ کے ساتھ ہوگا، لیکن رضامندی اور درست اختیار کے ساتھ نہ ہوگا۔ اور اس حالت (حالت اکراہ) میں ایلاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک درست نہیں، اس کی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"(۱) (اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطا، نسیان اور اس چیز کو جس پر اسے مجبور کیا گیا ہو اٹھالیا)، نیز حضرت عائشہؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "لا طلاق ولا عتاق في إغلاق"(۲) (اغلاق میں طلاق یا عتاق نہیں ہے)، اغلاق سے مراد اکراہ ہے، اس لئے کہ مکرہ کے لئے اس کے معاملہ کو بند کر دیا جاتا ہے، اور اس کے قصد و ارادہ میں قفل لگا دیا جاتا ہے، ان حضرات کی دلیل یہ بھی ہے کہ مکرہ کو ناحق عبارت بولنے پر مجبور کیا جاتا ہے، لہذا اس پر کوئی حکم مرتب نہ ہوگا، مثلاً اکراہ کے ساتھ کلمۂ کفر بولنا(۳)۔

جب کہ حنفیہ کے نزدیک مکرہ کا ایلاء معتبر ہے اور اس پر اس کے اثرات (جن کا ذکر آگے آرہا ہے) مرتب ہوتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک ایلاء ان تصرفات میں سے ہے جو اکراہ کے ساتھ درست ہیں، حنفیہ نے اس کی صراحت "باب الأيمان والطلاق" میں کی ہے، نیز یہ کہ ایلاء ابتدائی طور پر یمین اور بالقصد انجام طلاق ہے، لہذا اس پر وہ سارے احکام مرتب ہوں گے جو یمین اور طلاق کے باب میں طے کئے گئے ہیں۔

حنفیہ کی دلیل مکرہ کو ہازل (مذاق کرنے والے) پر قیاس کرنا ہے، اس لئے کہ دونوں میں اس کی طرف سے تصرف کا صیغہ قصد و اختیار سے صادر ہوتا ہے، لیکن وہ اس کے حکم کا ارادہ نہیں کرتا، ہازل کی طلاق اور قسم کا اعتبار ہے، لہذا مکرہ کا حکم بھی اسی طرح ہوگا(۱)۔

۸ - اگر شوہر کی طرف سے صیغۂ ایلاء صادر ہو، وہ اس کے موجب (حکم) کا ارادہ نہ کرے، بلکہ لہو ولعب کا قصد کرے اور اسی کو ہازل کہتے ہیں، تو حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ وغیرہ اہل علم کے نزدیک ایلاء کا اعتبار ہوگا(۲)، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة"(۳) (تین چیزیں ایسی ہیں جن کو سنجیدگی سے کرنا سنجیدگی ہے، اور مذاق سے کرنا بھی سنجیدگی ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

نیز اس لئے کہ ہازل جب یمین کے صیغہ کا قصد کرتا ہے، البتہ اس کے حکم کو اپنے اوپر لازم نہیں کرنا چاہتا ہے، حالانکہ اسباب پر احکام کا مرتب ہونا شارع کے اختیار میں ہے، تصرف کرنے والے کے اختیار

---

(۱) حدیث "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" کی روایت ابن ماجہ (۱/۶۵۹ طبع الحلبی) وغیرہ نے بہت ساری سندوں سے کی ہے جن کو سخاوی نے ("المقاصد" ص ۲۲۹، ۲۳۰ طبع الخانجی) میں ذکر کرنے کے بعد کہا: ان طرق سے مجموعی طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ حدیث کی کچھ نہ کچھ اصل ہے۔

(۲) حدیث "لا طلاق ولا عتاق في إغلاق..." کی روایت ابن ماجہ (۱/۶۶۰ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/۱۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے، لیکن ذہبی نے ان کی تردید کرتے ہوئے کہا: محمد بن عبید کو امام مسلم نے حجت نہیں سمجھا ہے اور ابوحاتم نے کہا: ضعیف ہے۔

(۳) الخرشی ۳/۱۷۳، الشرح الکبیر ۲/۳۶۷، مغنی المحتاج ۳/۲۸۹، المغنی لابن قدامہ ۷/۱۱۸۔

(۱) فتح القدیر ۳/۱۹۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/۶۵۰، ۶۵۲، البدائع ۳/۱۰۰۔

(۲) البدائع ۳/۱۰۰، الشرح الکبیر ۲/۳۶۶، مغنی المحتاج ۳/۲۸۸، المغنی لابن قدامہ ۶/۵۳۵۔

(۳) منتقی الاخبار مع شرح نیل الاوطار ۶/۲۳۹۔

حدیث "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد..." کی روایت ابوداؤد (۲/۶۴۳ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے تلخیص الحبیر (۳/۲۱۰ طبع دار المحاسن) میں اس کو حسن کہا ہے۔

میں نہیں ہے۔

۹ - اگر شوہر نے ایلاء کے علاوہ کچھ اور کہنا چاہا یعنی اس کی زبان پر قطعی طور پر بلا ارادہ بقصد ایلاء آ گیا اور اسی کو مخطی (غلطی کرنے والا) کہتے ہیں، تو شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ مخطی کے ایلاء کا اعتبار نہیں، اس لئے کہ تصرف کا اعتبار اسی وقت ہوتا ہے جب اس پر دلالت کرنے والے لفظ کا ارادہ کرے، اور اس پر مرتب ہونے والے حکم کا ارادہ ہو یا لفظ کا قصد ہو اس کے حکم کا ارادہ نہ ہو، اور چونکہ مخطی ایلاء پر دلالت کرنے والے لفظ یا اس کے حکم کا ارادہ نہیں کرتا ہے، اس لئے اس سے صادر ہونے والا ایلاء معتبر نہ ہوگا[1]۔

مخطی کے بارے میں حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کا ایلاء دیانۃ معتبر نہیں، یعنی قضاءً معتبر ہے، قضاءً معتبر ہونے اور دیانۃ غیر معتبر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایلاء کا علم صرف شوہر کو ہو تو وہ اپنی بیوی سے معاشرت ومباشرت کرسکتا ہے۔ اس میں نہ کوئی حرج ہے اور نہ ہی کفارہ، اور اگر مدت ایلاء گزر جائے تو طلاق واقع نہ ہوگی، اور اگر وہ کسی فقیہ (مفتی) سے اس کے بارے میں دریافت کرے تو فقیہ اس کو یہ فتویٰ دے سکتا ہے کہ اس پر کچھ نہیں، بشرطیکہ اسے معلوم ہو کہ بات سچی ہے، اور اگر زوجین میں نزاع ہوجائے اور معاملہ قاضی کے پاس پہنچ جائے تو اگر مدت گذرنے سے قبل ہی کرلے تو قاضی قسم توڑنے کے کفارہ کے لازم ہونے کا فیصلہ کرے گا اور طلاق کے واقع ہونے کا فیصلہ کرے گا، اگر مدت ایلاء گزر چکی ہو اور اس نے مباشرت نہ کی ہو، یہی حنفیہ کا مذہب ہے، اس لئے کہ قاضی احکام کی بنیاد ظاہر پر رکھتا ہے، دل کی باتوں کا مالک اللہ تعالیٰ ہے۔ اگر قاضی یہ عذر تسلیم کرلیا جائے کہ اس کی زبان پر جو کچھ آیا ہے وہ مقصود نہ تھا، مقصد کچھ اور تھا، تو حیلہ بازوں کے لئے دروازہ کھل جائے گا جو بالقصد لفظ ایلاء کو بولتے ہیں، پھر سبقت لسانی کا دعویٰ کرتے ہیں[1]۔

مالکیہ کی رائے (جیسا کہ طلاق کے بارے میں ان کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے) یہ ہے کہ اگر ثابت ہوجائے کہ شوہر نے صیغہ ایلاء بولنے کا قصد نہیں کیا، بلکہ اس کا مقصد کچھ اور کہنا تھا یعنی زبان پھسل گئی، اور ایلاء کو بتانے والا لفظ بول گیا تو قضاء میں ایلاء نہ ہوگا، جیسا کہ دیانۃ اور فتویٰ میں ایلاء نہیں ہوتا[2]۔

ماسبق سے خطا، ہزل اور اکراہ میں فرق واضح ہوگیا کہ خطا میں شوہر کی زبان سے نکلنے والی عبارت قطعی مقصود نہیں ہوتی، بلکہ کوئی اور عبارت مقصود ہوتی ہے جس کے بدلہ میں یہ عبارت صادر ہوگئی، اور ہزل میں عبارت مقصود ہوتی ہے، اس لئے کہ یہ شوہر کی رضامندی اور اختیار سے ہوتی ہے، البتہ اس کا حکم مقصود نہیں ہوتا، اس لئے کہ شوہر اس حکم کا ارادہ نہیں کرتا، بلکہ کسی اور چیز یعنی لہو ولعب کا ارادہ کرتا ہے، جب کہ اکراہ میں عبارت قصد واختیار سے صادر ہوتی ہے، لیکن یہ اختیار صحیح نہیں ہوتا، اس لئے کہ اکراہ ہے، جو ارادہ میں موثر ہوتا ہے، اور اس کو ایسی چیز کے اختیار کرنے پر مجبور کردیتا ہے جس کی رغبت اور جس پر اطمینان نہیں ہوتا، بلکہ کسی چیز کو اختیار کرتا ہے جو تکلیف اور ضرر کو دور کرے۔

## صیغہ ایلاء کے احوال:

۱۰ - جس صیغہ کے ذریعہ شوہر ایلاء کو وجود میں لاتا ہے بسا اوقات وہ مستقبل میں کسی امر کے حصول پر تعلیق اور زمانہ مستقبل کی طرف اضافت ونسبت سے خالی ہوتا ہے، اور بسا اوقات ان دونوں چیزوں میں سے کسی ایک پر مشتمل ہوتا ہے۔

(۱) مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۷، المغنی لابن قدامہ ۶/ ۲۳۵۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۵۱، ۵۵۷، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۳۴۰۔

(۲) الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۶۔

''ایلاء'' کے لئے بولا جانے والا لفظ اگر تعلیق اور اضافت سے خالی ہو تو ''ایلاء'' فوری طور پر واقع ہو جائے گا، اور اگر اس کو زمانہ مستقبل میں کسی امر کے حصول پر معلق کیا گیا ہو تو ''ایلاء'' معلق ہوگا اور اگر اس کی نسبت زمانہ مستقبل کی طرف کی گئی ہو تو وہ اسی کی طرف منسوب ہوگا۔

لہٰذا ایلاء منجز یہ ہے کہ اس کا صیغہ مطلق ہو، اس میں زمانہ مستقبل کی طرف اضافت یا زمانہ مستقبل میں کسی امر کے حصول پر تعلیق نہ ہو۔ ایلاء منجز کی ایک مثال یہ ہے کہ شوہر بیوی سے کہے: بخدا میں تم سے چار ماہ قربت نہ کروں گا، یہ فوری ایلاء مانا جائے گا، اور محض اس کے صادر ہونے سے ہی اس کے اثرات مرتب ہوں گے۔

ایلاء معلق یہ ہے کہ اس میں حروف شرط مثلاً "إن"، "اذا"، "لو"، اور "متى" وغیرہ کے ذریعہ مستقبل میں کسی امر کے حصول پر بیوی سے قربت سے گریز کرنا مرتب ہو، مثلاً شوہر بیوی سے کہے: اگر تم نے امور خانہ میں لاپرواہی کی، یا کہے: اگر تم نے فلاں سے بات کی تو بخدا میں تم سے قربت نہ کروں گا۔

اس حالت میں شوہر سے صادر ہونے والے کلام کو شرط معلق علیہ کے وجود سے قبل ایلاء نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ تعلیق معلق تصرف کے وجود کو شرط معلق علیہ کے وجود کے ساتھ مربوط کر دیتی ہے، چنانچہ سابقہ مثال میں جب تک بیوی کی طرف سے امور خانہ میں لاپرواہی یا اس شخص سے بات کرنے کا وجود نہ ہو شوہر ایلاء کرنے والا نہ ہوگا، اور جب بیوی لاپرواہی کر دے گی یا اس شخص سے بات کر لے گی تو وہ ایلاء کرنے والا ہو جائے گا، اور مدت ایلاء کا اعتبار شوہر کے اس قول کے وقت سے نہیں، بلکہ امور خانہ میں بیوی کی لاپرواہی یا فلاں سے گفتگو کے وقت سے ہوگا۔

ایلاء مضاف یہ ہے کہ ایلاء کا صیغہ وقت مستقبل کے ساتھ ملا ہو (جس کے آنے پر شوہر خود کو بیوی سے قربت کرنے سے روکنے کا قصد کر رہا ہے)، مثلاً شوہر بیوی سے کہے: بخدا اگلے مہینہ کے آغاز سے میں تم سے قربت نہیں کروں گا، یا کہے: بخدا میں کل سے تم سے قربت نہ کروں گا۔

اس حالت میں شوہر سے صادر ہونے والے کلام کو یمین کے صدور کے وقت سے ایلاء مانا جائے گا لیکن اس کا حکم اس وقت کے آنے پر ہی مرتب ہوگا جس کی طرف ایلاء مضاف ہے، اس لئے کہ اضافت یمین کے اپنے حکم کا سبب بننے سے مانع نہیں، ہاں اس کے حکم کو وقت مضاف الیہ تک مؤخر کر دیتی ہے، مثلاً اگر شوہر بیوی سے کہے: بخدا اگلے مہینے کے آغاز سے میں تم سے قربت نہیں کروں گا، تو اس صیغہ کے صادر ہونے کے وقت سے ہی شوہر اپنی بیوی سے ایلاء کرنے والا مانا جائے گا، اور اسی وجہ سے اگر مرد نے اللہ کی قسم کھائی تھی کہ بیوی سے ایلاء نہیں کرے گا، تو اس سے اس پر قسم میں حانث ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا، اگرچہ وہ وقت ابھی نہ آیا ہو جس کی طرف یمین مضاف ہے، اور اس کے ذمہ اس مضاف صیغہ کے صادر ہوتے ہی کفارۂ یمین واجب ہو جائے گا، لیکن اگر اس مہینہ کے آنے سے قبل جس کی طرف ایلاء مضاف ہے، بیوی سے مل لے تو اس کے حانث ہونے اور کفارۂ یمین کے وجوب کا حکم نہیں لگایا جائے گا، اسی طرح مدت ایلاء کو صرف اس مہینہ کی ابتداء سے شمار کیا جائے گا جس کی طرف ایلاء مضاف ہے۔

ایلاء کی تعلیق اور اضافت اس لئے درست ہے کہ وہ یمین ہے اور یمین اضافت، تعلیق کو قبول کرنے والا تصرف ہے[1]۔

ایلاء اضافت کو قبول کرتا ہے، اس سلسلہ میں ہمیں مالکیہ، شافعیہ

---

(۱) البدائع ۳ر ۱۶۵۔

کا کلام نہیں ملا[1]۔

رہے حنابلہ تو انہوں نے ایلاء کی تعلیقات میں ایسے مسائل کو ذکر کیا ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ایلاء اضافت کو قبول کرتا ہے[2]۔

**ب - مرد و عورت میں اجتماعی طور پر شرائط:**

۱۱ - اجتماعی طور پر مرد و عورت میں ایلاء کے صحیح ہونے کے لئے ایلاء کے حصول کے وقت حقیقتاً یا حکماً نکاح کا قیام یا نکاح کی طرف ایلاء کی اضافت ضروری ہے۔

حقیقتاً نکاح کا قیام صحیح عقد نکاح سے ہوتا ہے اور مرد و عورت کے درمیان علاحدگی ہونے سے قبل تک رہتا ہے، خواہ بیوی کے ساتھ دخول کر چکا ہو یا نہ کیا ہو۔

حکماً نکاح کا قیام یہ ہے کہ طلاق رجعی کی عدت موجود ہو، کیونکہ طلاق رجعی کے بعد بھی عدت کے دوران عورت ہر اعتبار سے بیوی رہتی ہے، لہذا وہ محل ایلاء ہے جیسا کہ وہ محل طلاق ہے، لہذا اگر شوہر قسم کھائے کہ اپنی مطلقہ رجعیہ بیوی سے چار ماہ یا اس سے زیادہ مدت تک قربت نہیں کرے گا تو وہ ایلاء کرنے والا ہوگا، پس اگر چار ماہ گزر جائیں اور عورت ابھی عدت میں ہو اس طرح کہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ ہو لیکن دو حیضوں کے درمیان اس کا طہر طویل و لمبا ہو، اس صورت میں مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ کے یہاں مرد کو فیئ (رجوع) کا حکم دیا جائے گا، اگر فیئ نہیں کرتا تو قاضی اس کی طرف سے طلاق دے گا اگر وہ خود طلاق دینے سے گریز کرے، جس کی تفصیل انعقاد کے بعد "ایلاء کا اثر" پر بحث کے ضمن میں آئے گی، جب کہ حنفیہ کے نزدیک اس پر دوسری طلاق پڑ جائے گی[1]۔

اگر مدت طلاق بائن کی ہو تو عورت دوران عدت محل ایلاء نہیں رہتی، خواہ بینونت صغریٰ کے ساتھ بائن ہو یا بینونت کبریٰ کے ساتھ، اس لئے کہ دونوں قسم کی طلاق بائن رابطہ ازدواج کو ختم کر دیتی ہے، اور زوجیت کے اثرات میں سے صرف عدت اور اس کے متعلقہ احکام باقی رہ جاتے ہیں، مطلقہ بائنہ سے مرد کے لئے قربت کرنا حرام ہے اگرچہ عدت باقی ہو، لہذا اگر شوہر قسم کھائے کہ اپنی مطلقہ بائنہ بیوی سے قربت نہیں کرے گا تو اس کی قسم پورا کرنے کے حکم میں لغو ہے، حتی کہ اگر چار ماہ یا اس سے زائد گزر جائیں اور اس سے قربت نہ کرے تو بھی اس پر دوسری طلاق نہیں پڑے گی۔

اس قسم میں حانث ہونے کے حکم میں اس کا اعتبار ہے، لہذا اگر اس سے دوبارہ عقد کر لے، پھر اس سے وطی کرے تو قسم میں حانث ہوگا اور کفارۂ حنث اس کے ذمہ واجب ہے، کیونکہ اس نے قسم کے تقاضے (قربت نہ کرنا) کو پورا نہیں کیا، یعنی اس کی قسم ایلاء تو نہیں ہوگی لیکن قسم ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر اجنبی عورت سے کہے: بخدا میں تم سے قربت نہیں کروں گا، اور اپنی یمین کو مطلق رکھا یا کہا: کبھی بھی نہیں، پھر اس سے شادی کر لی تو قسم پورا کرنے کے حکم میں ایلاء کرنے والا نہیں مانا جائے گا، اس لئے کہ حلف کے وقت نکاح حقیقتاً یا حکماً قائم نہیں ہے، حتی کہ اگر شادی کے بعد چار ماہ گزر جائیں اور اس سے قربت نہ کرے تو اس پر کچھ نہیں، اس لئے کہ قسم کھانے کے وقت نکاح قائم نہ تھا، لیکن اگر شادی سے قبل یا اس کے بعد اس سے قربت کر لے تو اس کے ذمہ کفارہ ہے، اس لئے کہ حنث کے حق میں قسم منعقد ہو گئی ہے،

---

(۱) الروضہ ۸/ ۲۴۳، الخرشی ۴/ ۹۰۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۳۵۹ طبع نصر، مطالب اولی النہی ۵/ ۳۹۹ طبع المکتب الاسلامی، الإنصاف ۹/ ۱۷۶ طبع التراث، منتہی الإرادات ۲/ ۳۲۰ طبع دار العروبہ۔

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۳/ ۱۹۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۴۲، الدسوقی ۲/ ۔۔۔، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۴۲۷، مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۹، مغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۱۳۔

کیونکہ حنث کے حق میں یمین کے منعقد ہونے کے لئے نکاح کا قیام ضروری نہیں، برخلاف پورا کرنے کے حق میں کہ اس کے لئے نکاح کا قیام شرط ہے[1]۔

رہی نکاح کی طرف ایلاء کی اضافت تو اس کی صورت یہ ہے کہ مرد اجنبی عورت سے کہے: اگر میں تم سے شادی کروں تو بخدا تم سے قربت نہیں کروں گا، پھر اس نے اس سے شادی کرلی تو ایلاء کرنے والا ہوجائے گا، یہ حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک ہے جن کے نزدیک نکاح کی طرف طلاق کی اضافت کرنا یا نکاح پر طلاق کو معلق کرنا جائز ہے[2]، اس مسئلہ میں ان کی دلیل یہ ہے کہ معلق بالشرط شرط کے وجود کے وقت منجز کی طرح ہے، اور شرط کے وجود کے وقت عورت بیوی ہے، لہذا وہ ایلاء کی محل ہوگی جس کی اضافت نکاح کی طرف ہے جیسا کہ طلاق کی محل ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: نکاح کی طرف مضاف ایلاء درست نہیں، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "**لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ**" (جو لوگ اپنی بیویوں سے قسم کھا بیٹھے ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے) اللہ تعالی نے ایلاء کو بیوی سے قرار دیا ہے، اور وہ عورت جس سے نکاح کی طرف ایلاء کی اضافت کی گئی ہے، ایلاء کے وقت بیوی نہیں ہے، لہذا اس سے ایلاء کرنا درست نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ ایلاء نکاح کے احکام میں سے ایک حکم ہے، اور کسی چیز کا حکم اس سے پہلے نہیں ہوتا، جیسا کہ طلاق اور بیوی کی باری، نیز اس سے کہ ایلاء کرنے والے کے لئے مدت کی تعیین اس سے کی جاتی ہے کہ اس سے یہ قسم کے ذریعہ ضرر رسانی کا قصد کیا ہے، اور اگر یمین نکاح سے پہلے ہو تو یہ قصد نہ ہوگا لہذا یہ غیر قسم کے ذریعہ ضرر کرنے والے کی طرح ہوگا[1]۔

۱۴ - نکاح پر طلاق اور ایلاء کی تعلیق کے درست ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں فقہاء کا آپسی اختلاف معلق تصرف میں تعلیق اور اس کے اثر کے بارے میں ان کے اختلاف پر مبنی ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک تعلیق تصرف معلق کے اس کے حکم کے لئے سبب کے طور پر منعقد ہونے کو مؤخر کردیتی ہے، یہاں تک کہ معلق علیہ پایا جائے، لہذا صیغہ کے زبان سے نکلنے کے وقت تصرف معلق کا کوئی وجود نہیں ہوتا، بلکہ معلق علیہ کے وجود کے وقت اس کا وجود ہوتا ہے۔

جبکہ شافعیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک تعلیق نفس تصرف کو اس کے حکم کے لئے سبب کے طور پر مؤخر نہیں کرتی، بلکہ شرط معلق علیہ کے پائے جانے تک اس پر حکم کے مرتب ہونے سے مانع ہے۔ ان کے نزدیک "تصرف معلق علی الشرط" صیغہ کے بولنے کے وقت موجود ہوتا ہے، البتہ اس پر اس کا حکم اس وقت مرتب ہوگا جب شرط معلق علیہ پائی جائے۔

اس بنیاد پر جس نے کسی اجنبی عورت سے کہا: اگر میں تم سے شادی کروں تو تم کو طلاق، پھر اس سے شادی کرلی، تو حنفیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک طلاق پڑجائے گی، اس لئے کہ طلاق کی شرط یہ ہے کہ طلاق کے وجود کے وقت عورت طلاق کی محل ہو، اور ان کی رائے کے مطابق طلاق معلق شرط کے پائے جانے کے وقت ہی پائی جاتی ہے، اور شرط کے وجود کے وقت عورت محل طلاق ہوگی، کیونکہ یہ اس وقت اس کی بیوی ہوگی، لہذا اس پر طلاق پڑجائے گی۔

جب کہ شافعیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک طلاق نہیں پڑے گی، اس لئے کہ طلاق معلق اس کے تکلم کے وقت، اس کے حکم

---

(1) البدائع ۳/۱۷۱۔

(2) البدائع ۳/۱۷۱، حاشیہ ابن عابدین ۲/۸۴۳، الشرح الکبیر ۲/۴۲۰، الخرشی ۳/۱۷۶۔

(1) مغنی المحتاج ۳/۳۴۳، المغنی لابن قدامہ ۷/۳۰۳۔

کے سبب ہوتی ہے، اور عورت اس وقت بیوی نہیں، لہذا محل ہونا جو طلاق کے وقوع کی شرط ہے نہیں پایا گیا، اس لئے طلاق نہیں پڑے گی، اور اس حکم میں ایلاء طلاق کی طرح ہے[1]۔

ج- ایلاء کرنے والے میں شرائط:

۱۳- ایلاء کے صحیح ہونے کے لئے مرد میں حسب ذیل شرائط ہیں:

اول- بلوغ: فطری علامات کے ظاہر ہونے سے ہو یا عمر سے ہو، لہذا بچے کا ایلاء منعقد نہ ہوگا[2] (دیکھئے: اصطلاح "بلوغ")۔

دوم- عقل، لہذا مجنون اور غیر عاقل بچے یا معتوہ کا ایلاء درست نہیں، اس لئے کہ معتوہ کو کبھی ادراک یا تمیز نہیں ہوتی، لہذا وہ مجنون کی طرح ہوتا ہے۔ اور کبھی اس کے پاس ادراک اور تمیز ہوتی ہے، لیکن اس درجہ کی نہیں ہوتی جو عام طور پر ہوشیاروں کے پاس ہوتی ہے، جیسا کہ ممیز بچہ میں ہوتی ہے، اور ممیز بچے کا ایلاء درست نہیں، لہذا معتوہ کا ایلاء بھی درست نہ ہوگا[3]۔

مجنون ہی کے حکم میں مندرجہ ذیل افراد بھی ہیں:

(۱) مدہوش (حیرت زدہ)، یعنی جس پر ایسی انفعالی حالت طاری ہو کہ اپنے قول و عمل کا احساس نہ رہے یا اس درجہ انفعال ہو کہ قول و افعال میں شدید خلل پڑ جائے۔

اس حالت میں اگر شوہر کی طرف سے ایلاء صادر ہو تو معتبر نہیں، اگرچہ وہ اس کو جانتا اور اس کا ارادہ رکھتا ہو، اس لئے کہ اس علم و ارادہ کا اعتبار نہیں، کیونکہ اس کا حصول ادراک صحیح کے طور پر نہیں ہوا ہے، جیسا کہ غیر ممیز بچے کی طرف سے ایلاء کا اعتبار نہیں[4]۔

(۱) تقریر مع شرح الکبیر ۲/ ۴۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) البدائع ۳/ ۱۰۰، الخرشی ۴/ ۲۲۹، مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۱۴۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۵۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۱۳۔
(۴) البدائع ۳/ ۱۰۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۵۹۔

(۲) بے ہوش اور سونے والا، کیونکہ بے ہوش مجنون کے حکم میں ہے اور سونے والا بھی اسی طرح ہے، اس لئے کہ اس کے پاس ادراک یا شعور نہیں رہتا، لہذا اس کی طرف سے ہونے والے ایلاء کا اعتبار نہیں، جیسا کہ اس کی طلاق کا اعتبار نہیں۔

(۳) سکران (نشہ میں مبتلا شخص) یعنی نشہ آور چیز کی وجہ سے جس کی عقل مغلوب ہو چکی ہو، یہاں تک کہ وہ بکواس کرنے لگا ہو اور گفتگو میں گڑبڑی پیدا ہوگئی ہو، اور افاقہ کے بعد حالت نشہ کے امور کا احساس نہ رہتا ہو۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سکران کا ایلاء معتبر نہیں اگر اس کا نشہ جائز طریقہ سے ہو، مثلاً ضرورت و مجبوری کی وجہ سے نشہ آور چیز پی لی یا اکراہ کے دباؤ کے تحت پی لیا ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ سکران کے پاس شعور یا ادراک نہیں ہوتا جیسا کہ مجنون اور نائم کے پاس نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کی حالت نائم سے بدتر ہوتی ہے کیونکہ نائم جگانے سے جاگ جاتا ہے، جب کہ سکران نشہ ختم ہونے کے بعد ہی متنبہ ہوتا ہے، اور جب نائم کے ایلاء کا اعتبار نہیں تو سکران کا ایلاء بدرجہ اولی غیر معتبر ہوگا۔

اگر نشہ حرام طریقہ سے ہو مثلاً اپنے اختیار سے نشہ آور چیز پی لے، اس کو معلوم ہو کہ یہ نشہ آور ہے، کوئی ضرورت و مجبوری بھی نہیں اور وہ نشہ میں آ گیا، تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے: بعض نے کہا ہے: اس کا ایلاء معتبر ہے، یہ جمہور حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ کا قول، اور امام احمد سے ایک روایت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے اپنے اختیار سے حرام چیز کو استعمال کیا تو اپنی عقل کے ختم ہونے کا سبب خود بنا ہے، اس لئے سزا کے طور پر اور گناہ کے ارتکاب سے روکنے کے لئے اس کی عقل کو موجود مانا جائے گا[1]۔

(۱) الہدایہ و فتح القدیر ۳/ ۲۰۰، البدائع ۳/ ۹۹، الخرشی ۴/ ۱۱، ۷۳، مغنی المحتاج ۳/ ۲۷۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۱۴۔

جبکہ بعض نے کہا: اس کا ایلاء معتبر نہیں، یہ حنفیہ میں زفر کا قول ہے، طحاوی اور کرخی نے اسی کو اختیار کیا ہے، امام احمد سے بھی ایک دوسری روایت یہی ہے، اور یہی حضرت عثمان بن عفان، اور حضرت عمر بن عبد العزیز سے منقول ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ تصرف کے صحیح ہونے کا مدار صحیح قصد اور ارادہ پر ہے، اور سکران کی عقل پر سکر کا غلبہ ہے، لہذا اس کے پاس قصد و ارادہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے اس سے صادر ہونے والی عبارت معتبر نہیں، جیسا کہ مجنون، معتوہ، نائم اور بے ہوش کی عبارت کا اعتبار نہیں۔

شریعت نے سکران کو سکر کی سزا کے بغیر نہیں چھوڑا ہے کہ ہمیں اس کو دوسری سزا دینے کی ضرورت ہو خاص طور پر جب اس سزا کا اثر صرف مجرم تک محدود نہیں، بلکہ اس کے علاوہ اس کی بیوی اور اولاد تک پہنچ سکے گا۔

اس اختلاف کی بنیاد سکران کی طلاق کے معتبر و غیر معتبر ہونے میں اختلاف پر ہے، جن کے نزدیک اس کی طلاق کا اعتبار ہے، وہ اس کے ایلاء کے اعتبار کے قائل ہیں، اور جن کے نزدیک اس کی طلاق غیر معتبر ہے، ان کے نزدیک اس کا ایلاء بھی غیر معتبر ہے، کیونکہ بعض فقہاء کے نزدیک ایلاء طلاق معلق کی طرح ہے، اور بعض کے نزدیک طلاق کا سبب ہے، لہذا یہی حکم اس کا بھی ہوگا[1]۔

### د- مدت حلف کے بارے میں شرائط:

۱۴ - جمہور فقہاء کے نزدیک ایلاء کے لئے مدت ضروری ہے، جس میں شوہر اپنی بیوی سے ترک جماع کی قسم کھائے، البتہ اس مدت کی مقدار کے بارے میں ان میں اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ نے کہا: مدت ایلاء چار ماہ یا اس سے زائد ہے، یہی عطاء اور ثوری کا قول، اور امام احمد سے ایک روایت ہے۔

لہذا اگر مرد چار ماہ سے کم قربت نہ کرنے کی قسم کھائے تو ایلاء نہ ہوگا، بلکہ یمین ہوگی، اگر اس مدت کے گزرنے سے قبل وطی کر کے حانث ہو جائے تو اس کے ذمہ کفارہ یمین لازم ہوگا۔

اس بنیاد پر اگر شوہر قسم کھائے کہ چار ماہ سے زائد بیوی سے وطی نہیں کرے گا تو بالاتفاق ایلاء ہوگا، اسی طرح اگر حلف اٹھائے کہ بیوی سے قربت نہیں کرے گا اور مدت کا ذکر نہ کرے یا کہے: کبھی بھی نہیں تو یہ بھی بالاتفاق ایلاء ہوگا، لیکن اگر قسم کھائے کہ چار ماہ بیوی سے قربت نہیں کرے گا تو یہ حنفیہ کے نزدیک ایلاء ہوگا، جبکہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایلاء نہ ہوگا اور اگر قسم کھائے کہ چار ماہ سے کم بیوی سے قربت نہیں کرے گا تو کسی کے نزدیک ایلاء نہ ہوگا[1]۔

حنفیہ اور ان کے موافقین کا استدلال یہ ہے کہ ایلاء کے دو احکام ہیں، اول: اگر چار ماہ گزرنے سے قبل شوہر بیوی سے وطی کر لے تو حانث ہوگا، دوم: اگر اس مدت کے گزرنے سے قبل وطی نہ کرے تو طلاق واقع ہوگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چار ماہ کی مدت ہی ایلاء میں معتبر ہے، لہذا اس سے کم کی قسم کھانا ایلاء نہ ہوگا، اسی طرح ایلاء ہونا اس سے زیادہ کی قسم کھانے پر موقوف نہ ہوگا، اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ ایلاء ایسی قسم کا نام ہے، جو حنث کے لازم ہونے کے ڈر سے بیوی سے قربت کرنے سے مانع ہو، اب اگر بیوی سے ترک قربت کی قسم چار ماہ سے کم کی ہو تو اس مدت کے گزرنے کے بعد شوہر کے لئے ممکن ہے کہ بیوی سے جماع کرے اور اس کے ذمہ قسم میں حنث لازم بھی نہ آئے، لہذا یہ ایلاء نہیں ہوگا[2]۔

مالکیہ اور ان کے موافقین کی دلیل یہ ہے کہ چار ماہ گزرنے کے بعد ایلاء کرنے والے کو روکا جائے گا اور اس کو یہ کہ (تو یا عمل کے

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۱، الہدایہ مع فتح القدیر ۳/ ۱۸۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۹۵، الخرشی ۴/ ۲۳۰، مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۳، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۰۰۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۷۱، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۰۰۔

(۱) سابقہ مراجع۔

ذریعہ قسم سے رجوع کرنا) کا یا طلاق دینے کا اختیار ہوگا، لہذا ترک قربت کی مدت کا چار ماہ سے زائد ہونا ضروری ہے، اگر چار ماہ یا اس سے کم ہوگی تو اس کے گزرتے ہی ایلاء ختم ہوجائے گا، اور ایلاء کے بغیر مطالبہ درست نہیں ہوگا[1]۔

۱۵- کیا سابقہ شرائط ایلاء میں سے کوئی شرط نہ ہو تو یمین کا وہ اثر رہے گا جس کے لئے شرعاً یمین موضوع ہے؟

اس کا دارومدار نہ پائی جانے والی شرط پر ہے، اگر وہ صیغہ کی شرائط میں سے ہو تو اس کے فقدان پر بالکلیہ یمین غیر معتبر ہوجائے گی، یعنی اس کی مخالفت کی صورت میں اس کے موجب یعنی حنث اور کفارہ کا لزوم وغیرہ اس چیز کا حکم مرتب نہ ہوگا جس کو اس نے یمین پر موقوف کیا ہے۔ اسی طرح اگر نہ پائی جانے والی شرط حالف سے متعلق ہو مثلاً ہوش وعقل تو بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ بلوغ سے قبل بچہ کے ایلاء اور مجنون وغیرہ کے ایلاء کا اعتبار نہیں۔

اگر نہ پائی جانے والی شرط کا تعلق مرد وعورت دونوں سے ہو اور وہ ایلاء کے وقت نکاح کا قائم رہنا ہے، تو اس صورت میں اس کا نہ پایا جانا یمین کے اثر کو ختم نہیں کرے گا، بلکہ یمین حنث کے حق میں باقی رہے گی، لہذا اگر کوئی شخص کسی اجنبی عورت سے کہے: بخدا میں تم سے چار ماہ وطی نہیں کروں گا، پھر چار ماہ گزرنے سے قبل اس سے وطی کرلی تو اس پر کفارہ یمین جس کا بیان کتب فقہ میں ہے، لازم ہوگا حتی کہ اگر اس عورت سے عقد کرنے کے بعد بھی وطی کرے۔

رہا طلاق کے حق میں تو شرط کا نہ پایا جانا اس کے تعلق سے یمین کو باطل کردیتا ہے، اور اسی وجہ سے چار ماہ گزرنے سے طلاق نہیں پڑے گی، کیونکہ محل نہ ہونے کی وجہ سے طلاق کے حق میں ایلاء منعقد نہیں ہوا۔

(۱) جواہر الاکلیل ۱/ ۳۶۸۔

یہی بات شرط مدت حلف کے مکمل نہ پائے جانے کی صورت کے بارے میں کہی جاسکتی ہے کہ یمین کا اثر باقی رہے گا، اگر بیوی سے ترک قربت کی قسم کھانے کی مدت چار ماہ سے کم ہو (ان لوگوں کے نزدیک جو مدت ایلاء کو چار ماہ سے کم نہیں مانتے) حتی کہ اگر اس مدت میں جس میں ترک قربت کی قسم کھائی ہے اپنی بیوی سے وطی کرلے تو بھی اس کے ذمہ کفارہ لازم ہوگا[1]۔

**انعقاد ایلاء کے بعد اس کا اثر:**

۱۶- اگر ایلاء کا رکن اور اس کی شرائط موجود ہوں تو اس پر ان دو میں سے کوئی ایک اثر مرتب ہوگا:

اول: ایلاء کا اثر اس حالت میں ظاہر ہوگا جب کہ شوہر اپنی ایلاء والی بیوی سے قربت نہ کرنے پر مصر ہو حتی کہ تاریخ ایلاء سے چار ماہ گذر جائے۔

دوم: دوسرا اثر اپنی قسم میں حانث ہونے کی صورت میں مرتب ہوگا[2]۔

**الف- اصرار کی حالت:**

۱۷- اگر ایلاء کرنے والا اپنی ایلاء والی بیوی سے ترک قربت پر مصر ہو تو اس کا یہ اصرار زوجین کے درمیان تفریق کرانے کا متقاضی ہے، اس لئے کہ اس امتناع اور گریز کرنے میں بیوی کو نقصان پہنچانا ہے، لہذا اس کو اس نقصان سے بچانے کے لئے عورت کو حق ہوگا کہ اپنے شوہر سے اپنے ساتھ معاشرت کا مطالبہ کرے، اگر وہ اس کے ساتھ حسن معاشرت کا برتاؤ نہ کرے حتی کہ چار ماہ گذر جائیں تو یہ

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۱، الہدایہ فتح القدیر ۳/ ۱۹۳، البحر الرائق مع حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۵۸، مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۳۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۷۶۔

محض ان کے گزرنے سے طلاق پڑ جائے گی؟

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ چار ماہ کے گزرنے سے طلاق نہیں پڑے گی، بلکہ بیوی کو حق ہوگا کہ قاضی کے پاس معاملہ لے جائے تاکہ وہ شوہر کو فیئ یعنی اپنی یمین کے تقاضے سے رجوع کا حکم دے، اور اگر وہ فیئ سے انکار کرے تو عورت کو طلاق دینے کے لئے اس کو حکم دے، اگر شوہر طلاق نہ دے تو قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے[١]۔

فقہائے حنفیہ کی رائے ہے کہ محض چار ماہ گزرنے سے طلاق پڑ جائے گی، طلاق کا واقع ہونا قاضی کے پاس معاملہ لے جانے اور اس کی طرف سے طلاق کا فیصلہ ہونے پر موقوف نہیں رہے گا، اور یہ اپنی بیوی کو ضرر پہنچانے اور اس کے جائز حق کو روک کر اس کی ایذا رسانی کرنے پر شوہر کے لئے جزا ہے۔

اتنی مدت تک مہلت دینے میں شرعی حکمت یہ ہے کہ ازدواجی تعلق کا تحفظ ہو اور عمدہ اور اچھے طریقے سے اس کی تلافی کی کوشش ہو، کیونکہ اتنے زمانہ تک بیوی سے دوری شوہر کے لئے بیوی کی طرف مشتاق ہونے کا باعث ہے جو اس کو بیوی کے ساتھ اپنی حالت کے صحیح موازنہ پر آمادہ کرے گا، اگر اس دوری سے اس کا دل متاثر نہ ہو اور اس کو بیوی کی کوئی پرواہ نہ ہو تو بیوی سے علاحدگی اس کے لئے آسان ہوگی، ورنہ وہ اس کی معاشرت کی طرف لوٹ آئے گا، اپنی بدسلوکی پر نادم ہوگا، اس کے ساتھ حسن معاشرت پر مصر ہوگا، اسی طرح عورت کا اس سے قطع تعلق اس کی تادیب کا ذریعہ ہے، کیونکہ کبھی تو عورت زیب وزینت میں لاپرواہی کرکے یا شوہر کے ساتھ قابل نفرت معاملہ کرکے شوہر کے دل کے پھرنے کا سبب ہوتی ہے، اگر اتنی مدت شوہر اس سے قطع تعلق رکھے گا تو اس کو اپنی غلطی اور کوتاہی سے باز رکھنے کا سبب ہوگا[١]۔

جمہور فقہاء اور حنفیہ کے مابین اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اللہ کے ارشاد میں جو "فاء" ہے اس سے جو ترتیب معلوم ہوتی ہے اس سے مراد کون سی ترتیب ہے؟ ارشاد ربانی ہے: "لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ"[٢] (جو لوگ اپنی بیوی سے قسم کھا بیٹھتے ہیں ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے، پھر اگر یہ لوگ رجوع کرلیں تو اللہ بخشنے والا، بڑا مہربان ہے)۔ کیا یہ ترتیب حقیقی ہے جس کو ترتیب زمانی کہتے ہیں، یعنی فیئ یا طلاق کے مطالبہ کا زمانہ مدت مقررہ (چار ماہ) کے گذرنے کے بعد ہے، یا یہ ترتیب ذکری ہے، زمانی نہیں، جس سے مجمل پر مفصل کی ترتیب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، اور اس صورت میں فیئ ایلاء کے بعد مقررہ مدت کے دوران ہوگا، اس کے بعد نہیں، اگر بلا فیئ مدت گزر جائے تو اس کے گزرتے ہی طلاق پڑ جائے گی؟ پہلا قول جمہور فقہاء کا اور دوسرا قول حنفیہ کا ہے، حنفیہ کی رائے کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے: جو شوہر اپنی بیویوں سے ترک قربت کی قسم کھاتے ہیں، ان کے لئے چار ماہ کا انتظار اور مہلت ہے، اگر اس مدت کے گزرنے سے قبل فیئ کرلیتے ہیں اور ان سے وطی کرتے ہیں، تو یہ ان کی طرف سے اپنے کئے ہوئے گناہ سے توبہ ہوگی جس گناہ کی وجہ سے ان کی بیویوں کو ضرر اور اذیت پہنچ رہی تھی، اور اس کا کفارہ دینے سے اللہ تعالی ان کے اس گناہ کو معاف کردے گا، لیکن اگر وہ اپنی یمین کے عہد اور بیویوں سے قطع تعلق رکھنے پر مصر ہوں، وہ ان سے قربت نہ کریں یہاں تک کہ مدت مذکورہ چار ماہ گذر جائے، تو

---

(١) الخرشی ٣/ ٢٢٨، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ٢/ ٤٣١، مغنی المحتاج ٣/ ٣٤٨ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ٧/ ٣١٨ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(١) البدائع ٣/ ١٧٦۔

(٢) سورۂ بقرہ/ ٢٢٨۔

یہ ان کی طرف سے طلاق پر اصرار ہوگا، اس لئے ان کا ایلاء طلاق ہوگا، اور محض اس مدت کے گذر جانے سے ان کی طرف سے ان کی بیویوں پر طلاق واقع ہو جائے گی، ان کی طرف سے یا قاضی کی طرف سے کسی طلاق دینے کی ضرورت نہ ہوگی، شوہروں کے لئے بیویوں کو ضرر پہنچانے کا یہی بدلہ ہے۔

جمہور کی رائے کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جو شوہر بیوی سے ترک مقاربت کی قسم کھا تے ہیں ان کو چار ماہ کی مہلت ہے، اگر اس مدت کے گذرنے کے بعد وہ فیئی کر لیتے ہیں اور اپنے متارکہ سے رجوع کر لیتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ان کی قسم اور ضرر رسانی کے عزم کو معاف کرنے والا اور رحم کرنے والا ہے، اور اگر اس مدت کے گذرنے کے بعد وہ طلاق کا عزم رکھتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ان کی طرف سے واقع ہونے والی طلاق کو سننے والا اور ان سے صادر ہونے والے ضرر کو جاننے والا ہے، کہیں اس کا بدلہ دے گا۔

جمہور کے مذہب کے لئے سنن دارقطنی میں مذکور سہیل بن ابی صالح کی اس روایت سے استدلال کیا گیا ہے کہ ابو صالح نے کہا: "سألت اثني عشر رجلا من أصحاب النبي ﷺ عن رجل يولي من امرأته قالوا: ليس عليه شيء حتى تمضي أربعة أشهر، فيوقف، فإن فاء وإلا طلق"[1] (جو شخص اپنی بیوی سے ایلاء کر لے اس کے بارے میں میں نے بارہ صحابہ سے دریافت کیا، ان سب نے کہا: اس پر کچھ نہیں یہاں تک کہ چار ماہ گذر جائیں، تو اس کو روکا جائے گا کہ فیئی کرے یا طلاق دے)۔

ایلاء کے نتیجہ میں واقع ہونے والی طلاق کی نوعیت:

۱۸ – اگر ایلاء کے نتیجہ میں طلاق واقع ہو جائے خواہ مدت گذرنے کی وجہ سے ہو ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں، یا قاضی کے طلاق دینے کے حکم کی بنیاد پر شوہر کے طلاق دینے سے یا شوہر کے طلاق دینے سے گریز کرنے کی صورت میں قاضی کی طرف سے طلاق دینے کے سبب ہو، ان فقہاء کے نزدیک جو مدت گذرنے سے طلاق واقع ہونے کے قائل نہیں ہیں) تو یہ طلاق حنفیہ کے نزدیک طلاق بائن ہوگی۔ امام احمد سے قاضی کی طرف سے تفریق کرنے کے بارے میں یہی صراحت ہے[1]، اس لئے کہ یہ بیوی سے ضرر کے ازالہ کے لئے طلاق ہے، اور بیوی سے ضرر کا ازالہ طلاق بائن ہی سے ہوگا، کیونکہ اگر طلاق رجعی ہو تو شوہر اس سے رجعت کر سکتا ہے، اس طرح عورت اس کے ضرر سے بچ نہیں سکتی، نیز اس سے کہ رجعی طلاق کے وقوع کے قول کا نتیجہ بے کار ہے، کیونکہ اگر شوہر فیئی اور طلاق دونوں سے گریز کرے تو قاضی کے پاس مقدمہ لایا جائے گا تاکہ وہ اس کی طرف سے طلاق دے دے، پھر جب قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے تو شوہر دوبارہ رجعت کر لے گا، تو قاضی کا عمل عبث و بے کار ہو جائے گا اور عبث جائز نہیں۔

امام مالک و شافعی نے اور امام احمد نے دوسری روایت میں کہا ہے کہ ایلاء کے سبب پڑنے والی طلاق طلاق رجعی ہے، بشرطیکہ اس سے قبل شوہر نے عورت کے ساتھ دخول کر لیا ہو، کیونکہ یہ مدخول بہا عورت کو طلاق ہے اور اس کا کوئی عوض اس کو نہیں ملا، اور نہ ہی طلاق کی تعداد پوری ہوئی ہے، لہٰذا یہ رجعی ہوگی جیسا کہ غیر ایلاء میں۔

شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک ایلاء کرنے والے کی طرف سے

---

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۷، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۳۱۔

(۱) منتقی الاخبار مع شرح نیل الاوطار ۶/ ۲۷۲ طبع سوم (۱۳۸۰ھ) (۱۹۶۱) مصطفی البابی الحلبی۔

حدیث أبي صالح "سألت اثني عشر رجلا من أصحاب النبي ﷺ..." کی روایت دارقطنی (۶۱/۴ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے (فتح الباری ۹/ ۴۲۹ طبع السلفیہ)۔

رجعت کے صحیح ہونے کے لئے کوئی شرط نہیں، البتہ انہوں نے کہا ہے: اگر وہ رجعت کر لے (جب کہ مدت ایلاء باقی ہے) تو اس کے لئے دوسری مدت مقرر کی جائے گی، اگر وہ وطی نہ کرے تو عورت سے دفع ضرر کے لئے قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے گا۔

رجعت کے صحیح ہونے کے لئے مالکیہ کے یہاں شرط ہے کہ عدت میں وطی کے ذریعہ یمین کا کفارہ دے کر یا عدت میں حنث میں جلدی کرنے کی وجہ سے یمین ٹوٹ جائے۔ اگر ان میں کسی بھی سبب کے ذریعہ ایلاء ختم نہ ہو تو رجعت باطل ہوگی، اس کا کوئی اثر نہ ہوگا[1]۔

### ب- حالت حنث وفیئ:

۱۹- حنث سے مراد یمین کے تقاضے کو پورا نہ کرنا ہے، اور یہ وہ ناپسندیدہ واقعہ ہے جو مدت ایلاء کے گزرنے سے قبل اپنی ایلاء والی عورت سے وطی سے شوہر کے گریز کرنے کے سبب وجود میں آتا ہے، چنانچہ اگر بیوی سے قربت نہ کرنے کی قسم کی مدت چار ماہ سے زائد (مثلاً) پانچ ماہ ہو، پھر اس مدت کے گزرنے سے قبل شوہر اس سے وطی کرے تو وہ اپنی یمین میں حانث ہوجائے گا، کیونکہ اس نے اس کے تقاضے پر عمل نہیں کیا اور وہ پانچ ماہ کی مدت تک بیوی سے قربت سے گریز کرنا ہے، یمین میں حنث گو کہ شرعاً پسندیدہ نہیں، تاہم ایلاء میں مستحب ہے، کیونکہ اس میں بیوی کو ایذا رسانی اور اس کو ضرر پہنچانے سے رجوع کرنا ہے، لہذا اس پر یہ حدیث منطبق ہے: "من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه"[2] (جو شخص کوئی قسم کھائے پھر اس کے خلاف کرنا بہتر سمجھے تو جو بہتر ہے وہ کرے اور قسم کا کفارہ دے)۔

رہا فیئ تو اس کا معنی دراصل رجوع کرنا ہے، اور اسی وجہ سے زوال کے بعد کے سایہ کو فیئ کہتے ہیں، اس لئے کہ وہ مغرب سے مشرق کی طرف لوٹتا ہے، یہاں اس سے مراد یہ ہے کہ شوہر لوٹ کر اپنی اس بیوی سے جماع کر لے جس سے جماع پر قدرت کے وقت جماع سے یا عدم قدرت کے وقت بعد جماع سے اپنے کو یمین کے ذریعہ روک رکھا تھا، اور فیئ کے وجود پر یمین میں حنث مرتب نہیں ہوتا الا یہ کہ جماع کے ذریعہ ہو اس لئے کہ اسی کے ترک کی قسم کھائی تھی، اگر فیئ قول کے ذریعہ ہو (جیسا کہ آگے آرہا ہے) تو اس پر حنث مرتب نہیں ہوتا، بلکہ یمین منعقد رہے گی تاآنکہ جماع پایا جائے، لہذا اگر اس مدت کے گزرنے سے پہلے جس شوہر نے اپنی بیوی سے وطی نہ کرنے کی قسم کھائی ہے، جماع پایا جائے تو حانث ہوجائے گا اور قسم ختم ہوجائے گی، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فیئ کا وجود ایلاء کے انتہاء اور اس کے ختم ہونے کا سبب ہے، اور یہ کہ اگر فیئ فعل کے ذریعہ ہو تو طلاق اور حنث دونوں کے حق میں ایلاء ختم ہوجائے گا، اور اگر فیئ قول کے ذریعہ ہو تو طلاق کے حق میں ایلاء ختم ہوجائے گا، اور حنث کے حق میں باقی رہے گا، یہاں تک کہ اگر ترک جماع کی قسم کے زمانہ میں جماع پایا گیا تو کفارہ واجب ہوگا، اور حنث کے بارے میں بھی ایلاء ختم ہوجائے گا۔

### ایلاء کا ٹوٹنا (ختم ہوجانا):

ایلاء کے ختم ہونے کے دو اسباب ہیں: فیئ اور طلاق:

### حالت فیئ:

۲۰- فیئ (جیسا کہ گزرا) یہ ہے کہ شوہر اپنی ایلاء والی بیوی کے

---

(۱) مغنی المحتاج ۳/۳۵۱، الخرشی ۴/۲۳۸، ۲۴۰، المغنی لابن قدامہ ۷/۳۳۱۔

(۲) حدیث: "من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها..." کی روایت مسلم (۳/۱۲۷۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ساتھ حسن معاشرت کی طرف رجوع کرے، اس طرح کہ ان دونوں کے درمیان ایلاء سے قبل والی ازدواجی زندگی لوٹ آئے۔

فیئ کے دو طریقے ہیں: ان میں سے ایک اصلی، اور دوسرا استثنائی ہے۔

اصلی طریقہ: فعل کے ذریعہ فیئ ہے۔

استثنائی طریقہ: قول کے ذریعہ فیئ ہے۔

### الف- فیئ کا اصلی طریقہ: فعل کے ذریعہ فیئ:

۲۱- وہ فعل جس سے مراد فیئ ہوتا ہے اور جس کے ذریعہ ایلاء ختم ہو جاتا ہے، جماع ہی ہے، اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ ابن المنذر نے کہا: ہماری یادداشت میں جن اہل علم کے اقوال ہیں، ان کا اجماع ہے کہ فیئ جماع ہے، جماع سے کم فیئ نہ ہوگا۔

ایلاء کا ختم ہونا اور یمین کے تقاضے کا لازم ہونا فعل کے ذریعہ فیئ پر مبنی ہے، اس سے کہ جماع کے ذریعہ حنث کا ثبوت ہو جائے گا، اور حنث کے بعد یمین باقی نہیں رہے گی، کیونکہ حنث کا تقاضا یمین کو توڑنا ہے، اور کوئی چیز نقیض کے ساتھ باقی نہیں رہتی (1)۔

۲۲- اگر یمین اللہ کی یا اس کی تمام صفات مثلاً عزت، عظمت، جلال اور کبریائی کی ہو تو اکثر اہل علم کے قول کے مطابق کفارہ یمین لازم ہوگا، اور بعض علماء کے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

اگر یمین بیوی سے قربت پر کسی چیز کو معلق کرنے کی ہو تو جس چیز کا اس نے التزام کیا ہے وہ اس کے ذمہ لازم ہو جائے گی، لہذا اگر قربت پر طلاق یا عتق کو معلق کیا ہو تو فیئ کے وقت طلاق اور عتق ہو جائے گا، کیونکہ طلاق اور عتق کے حصول کو اگر مستقبل میں کسی چیز کے حصول پر معلق کیا گیا ہو اور معلق علیہ کا وجود ہو جائے تو اس کے وجود میں آتے ہی طلاق پڑ جائے گی، اور عتق کا ثبوت ہو جائے گا، جیسا کہ فقہاء کی رائے ہے۔

اگر قربت پر نماز یا روزہ یا حج یا صدقہ کو معلق کیا ہو تو یا تو اس کی ادائیگی کا وقت متعین کردیا ہوگا یا نہیں، اگر ادائیگی کے لئے وقت متعین کردیا ہو مثلاً کہے: اگر میں پانچ ماہ کی مدت تک اپنی بیوی سے قربت کروں تو مثلاً فلاں دن میرے ذمہ سو رکعت نمازیں ہوں گی تو اس متعین وقت میں اس کے ذمہ نماز لازم ہوگی، اور اگر ادائیگی کے لئے وقت متعین نہ کیا ہو تو اس نے جس چیز کا التزام کیا ہے اس کو کسی بھی وقت ادا کرنا واجب ہوگا تاخیر کی وجہ سے اس پر گناہ نہیں ہوگا، اگرچہ افضل یہ ہے کہ اول وقت جس میں ادا کرنا ممکن ہو ادا کرے، کیونکہ اندیشہ ہے کہ واجب کی ادائیگی سے قبل وقت نکل جائے۔

### ب- فیئ کا استثنائی طریقہ: قول کے ذریعہ فیئ:

۲۳- اگر شوہر اپنی بیوی سے ایلاء کرلے تو اس پر شرعاً واجب ہے کہ فعل کے ذریعہ فیئ کرے، اگر فعل کے ذریعہ فیئ نہ کرسکے تو قول کے ذریعہ فیئ کرے مثلاً کہے: میں نے اپنی فلانی بیوی سے فیئ کرلیا، اپنے قول سے رجوع کرلیا، یا جب قدرت ہوگی، جماع کروں گا وغیرہ الفاظ جن سے معلوم ہو کہ اس نے یمین کے ذریعہ جس چیز سے خود کو روک رکھا تھا اس سے رجوع کرلیا۔

قول کے ذریعہ فیئ کے جائز ہونے کی حکمت یہ ہے کہ چونکہ شوہر نے بیوی کو اس سے قربت سے گریز کرکے ایذاء پہنچائی اور رجوع سے عاجز ہے، اور اس کے وعدہ کا اعلان کرنے میں بیوی کو راضی کرنا ہے، اس لئے اس کے ذمہ یہ وعدہ لازم ہوگا، نیز اس لئے کہ یمین کا مقصد ضرر رسانی کو ترک کرنا ہے جس کا شوہر نے ایلاء کے ذریعہ قصد کیا تھا، اور اس کا ثبوت قدرت کے وقت عورت سے معاشرت کی

(1) البدائع ۳ر ۱۷۳، ۱۷۸، المغنی لابن قدامہ ۷ر ۳۲۲۔

طرف لوٹنے کے عزم کے ظہور سے ہوجاتا ہے[1]۔

## قول کے ذریعہ فیئ کے صحیح ہونے کی شرائط:

۲۴- قول کے ذریعہ فیئ کے صحیح ہونے کے لئے حسب ذیل شرائط کا پایا جانا ضروری ہے:

پہلی شرط: جماع سے عاجز ہونا، اگر شوہر جماع پر قادر ہو تو قول کے ذریعہ فیئ درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ جماع کے ذریعہ فیئ ہی اصل ہے، کیونکہ حقیقتاً بیوی پر ظلم اسی سے ختم ہوگا، قول کے ذریعہ فیئ اس کا بدل ہے، اور اصل پر قدرت کے باوجود بدل کا اعتبار نہیں، جیسا کہ تیمم وضو کے ساتھ ہے۔

عجز کی دو قسمیں ہیں: عجز حقیقی اور عجز حکمی۔

عجز حقیقی: مثلاً زوجین میں سے کسی کو ایسا مرض ہو کہ اس مرض کے ساتھ جماع دشوار ہو، یا عورت صغیرہ ہو کہ اس جیسی کے ساتھ جماع نہیں کیا جاسکتا، یا رتقاء ہو یعنی ایسی عورت جس کی شرمگاہ میں جماع کی جگہ اس طرح بند ہو کہ جماع نہ ہوسکتا ہو یا شوہر مجبوب یعنی اس کا عضو تناسل جڑ سے نکال دیا گیا ہو، یا عنین ہو یعنی جو کمزوری یا بڑھاپے یا مرض کے سبب عضو تناسل کے ہوتے ہوئے جماع پر قادر نہ ہو، یا زوجین میں سے کوئی قید ہو جو جماع کرنے سے مانع ہے یا دونوں کے درمیان اتنی لمبی مسافت ہو کہ مدت ایلاء کے دوران اس کو طے کرنے کی قدرت نہ ہو[2]۔

عجز حکمی: یہ ہے کہ جماع سے شرعی مانع ہو، مثلاً مدت تربص کے ختم ہونے کے وقت عورت حالت حیض میں ہو (یہ ان فقہاء کے نزدیک ہے جو مدت ایلاء کے گزرنے کے بعد فیئ کے قائل ہیں) یا بیوی سے ایلاء کرتے وقت شوہر حج کے احرام میں ہو اور اس وقت سے احرام سے نکلنے تک چار ماہ ہو (یہ ان فقہاء کے نزدیک ہے جو کہتے ہیں کہ فیئ مدت ایلاء کے اندر ہی ہوگا)۔

اگر عجز حقیقی ہو تو بالاتفاق فیئ فعل سے قول کی طرف منتقل ہوجائے گا، اور اگر عجز حکمی ہو تو بھی فیئ فعل سے قول کی طرف منتقل ہوجائے گا، یہ مالکیہ وحنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک مرجوح قول ہے، جب کہ امام ابو حنیفہ، صاحبین اور امام شافعی کے نزدیک منتقل نہ ہوگا، اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس سے طلاق دینے کا مطالبہ کیا جائے گا[1]۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ منتقل ہوجائے گا ان کی دلیل یہ ہے کہ اصول شریعت میں عجز حکمی عجز حقیقی کی طرح ہے، جیسا کہ بیوی کے ساتھ خلوت کے بارے میں ہے کہ خلوت کے صحیح ہونے سے مانع ہونے میں مانع حقیقی ومانع شرعی دونوں برابر ہیں، لہذا اسی طرح ایلاء میں فیئ کے اندر فعل کے ذریعہ فیئ کے بدلے قول کے ذریعہ فیئ کے درست ہونے میں عجز حکمی عجز حقیقی کے قائم مقام ہوگا۔

جو لوگ منتقل ہونے کے قائل نہیں ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ شوہر حقیقتاً جماع پر قادر ہے، اس سے امتناع ایسے سبب سے ہے جو خود اس کی جانب سے ہے، لہذا اس پر واجب حق ساقط نہ ہوگا، نیز یہ کہ شوہر اپنے اختیار سے ممنوع طریقہ پر اس چیز کا سبب بنا ہے جو اس پر لازم ہے، اس لئے وہ تخفیف کا مستحق نہیں ہوگا[2]۔

دوسری شرط: مدت ایلاء کے گذرنے تک جماع سے عجز کا

---

(۱) البدائع ۳/۱۷۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۳۸، مغنی المحتاج ۳/۳۵۰، المغنی لابن قدامہ ۷/۳۲۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۵۲۔

(۱) البدائع ۳/۱۷۲، الخرشی علی مختصر خلیل ۳/۲۳۹، مغنی المحتاج ۳/۳۵۰، المغنی لابن قدامہ ۷/۳۲۸۔

(۲) فتح القدیر ۳/۱۹۹، المغنی ۷/۳۲۸۔

مسلسل باقی رہنا، لہذا اگر شوہر شروع میں جماع سے عاجز رہا ہو پھر مدت ہی میں اس پر قادر ہو جائے تو قول کے ذریعہ فیئی باطل ہے، اور یہ جماع کے ذریعہ فیئی کی طرف منتقل ہو جائے گا حتی کہ اگر بیوی کو چھوڑے رکھے اور چار ماہ گزرنے تک اس سے قربت نہ کرے تو حنفیہ کے نزدیک عورت پر اس کی طرف سے طلاق بائن واقع ہو جائے گی، اس کی وجہ یہی ہے کہ زبان کے ذریعہ فیئی جماع کے ذریعہ فیئی کا بدل ہے اور بدل کے ذریعہ مقصد کے حصول سے قبل اگر کوئی اصل پر قادر ہو جائے تو بدل کا حکم باطل ہو جائے گا، مثلاً تیمم کرنے والا اگر نماز کی ادائیگی سے قبل پانی پر قادر ہو جائے (تو تیمم باطل ہو جائے گا)۔

اگر بیوی سے ایلاء کرتے وقت شوہر صحت مند تھا، پھر بیمار پڑ گیا، پھر بحالت صحت اتنی مدت گزر گئی کہ اس دوران جماع کرنا ممکن تھا، تو قول کے ذریعہ اس کا فیئی درست نہیں ہوگا، کیونکہ مدت صحت میں وہ جماع پر قادر تھا، اس لئے جب اس نے جماع کی قدرت کے باوجود جماع نہیں کیا تو اس نے بیوی کے حق کی ادائیگی میں کوتاہی کی لہذا اس کے مرض کے سبب اس کو معذور نہیں مانا جائے گا، لیکن اگر مدت نہ گزری ہو (جس کے دوران وہ صحت مند تھا اور جماع کرنا اس کے لئے ممکن تھا) تو قول کے ذریعہ اس کا فیئی کرنا درست ہوگا، اس لئے کہ جب وہ مدت صحت کے دوران اس کے کم ہونے کی وجہ سے جماع پر قادر نہیں ہو تو ترک جماع میں کوتاہی کرنے والا نہ ہوگا، لہذا معذور ہے۔

حنفیہ کے یہاں اس کی صراحت ہے[1]، اور دوسرے مذاہب کی عبارتوں سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے۔

تیسری شرط: قول کے ذریعہ فیئی کے وقت نکاح کا باقی رہنا، اس کی صورت یہ ہے کہ فیئی زوجیت کے قائم ہونے کی حالت میں اور شوہر کی طرف سے طلاق بائن ہونے سے قبل ہو، یعنی اگر مرد نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا، پھر اس کو طلاق بائن دے دی، اور قول کے ذریعہ فیئی کیا تو فیئی نہیں ہوگا اور ایلاء باقی رہے گا، اس لئے کہ نکاح کے قائم ہونے کی حالت میں قول کے ذریعہ فیئی محض طلاق کے حکم کے حق میں ایلاء کو اٹھاتا ہے، اس لئے کہ اس فیئی کے ذریعہ بیوی کے حق کو ادا کر دیا گیا، اور مطلقہ بائنہ کے لئے جماع کا حق نہیں کہ شوہر جماع سے گریز کر کے اس کو ضرر پہنچانے والا ہو جائے، اور ایلاء کے ذریعہ طلاق کا وقوع اسی سبب کی وجہ سے تھا جو پایا نہیں گیا، لہذا مدت گزرنے سے اس پر طلاق نہیں پڑے گی، یعنی ایلاء باقی رہے گا، اس لئے کہ ایلاء کو اٹھانے والا (یعنی وطی) نہیں پایا گیا، اسی لئے اگر اس سے شادی کر لے، اور شادی کے بعد مدت ایلاء گزر جائے، فیئی نہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک اس پر طلاق واقع ہو جائے گی، اور جمہور کے نزدیک شوہر کو فیئی کرنے یا طلاق دینے کا حکم دیا جائے گا، یہ فعل کے ذریعہ فیئی کے برخلاف ہے، کیونکہ وہ زوال نکاح اور کسی دوسرے سبب مثلاً خلع یا مال کے بدلہ میں طلاق سے بینونت کے ثبوت کے بعد درست ہے، کیونکہ فعل کے ذریعہ فیئی سے (اگر چہ یہ حرام ہو) ایلاء باطل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ جب وہ اس سے وطی کر لے گا تو اپنی یمین میں حانث ہو جائے گا، اور حنث کی وجہ سے یمین ختم ہو جائے گی اور ایلاء باطل ہو جائے گا، البتہ عورت اس کی عصمت (نکاح) میں نہیں آئے گی، اور وہ مدت بینونت میں وطی کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا[1]۔

### وقت فیئی:

۲۵- گزر چکا ہے کہ ایلاء کرنے والے کے ذمہ شرعاً لازم ہے کہ

(۱) البدائع ۳/۱۷۲، فتح القدیر ۳/۱۹۵، الدر وحاشیہ ابن عابدین ۲/۵۵۲، الدسوقی ۲/۴۳۷، المغنی ۷/۳۲۸۔

(۱) البدائع ۳/۱۷۵، ۱۷۶۔

یعنی ایلاء والی بیوی سے ضرر کو ہٹانے، اس سے ضرر کے ہٹانے کا طریقہ فیئی ہے، اور فیئی کے دو طریقے ہیں، اول: اصلی (یعنی فعل) دوم: استثنائی (یعنی قول)، خواہ فیئی فعل کے ذریعہ ہو یا قول کے ذریعہ، اس کا ایک وقت ہے جس کے بارے میں فقہاء کی حسب ذیل مختلف آراء ہیں:

حنفیہ کی رائے ہے کہ فیئی مدت ایلاء میں ہوگا جو چار ماہ ہے۔ اس میں فیئی ہو اور فعل کے ذریعہ فیئی ہو تو شوہر اپنی یمین میں حانث ہو جائے گا اور طلاق کے حق سے ایلاء ختم ہو جائے گا حتی کہ اگر چار ماہ گزر جائیں تو بیوی علاحدہ نہ ہوگی۔

اگر فیئی قول کے ذریعہ ہو تو طلاق کے حق میں ایلاء ختم ہو جائے گا اور حنث کے حق میں باقی رہے گا حتی کہ اگر شوہر مدت میں قول کے ذریعہ فیئی کر لے پھر مدت کے بعد جماع پر قادر ہو کر جماع کر لے تو اس پر کفارہ لازم ہوگا، اس لئے کہ کفارہ کا وجوب حنث پر معلق ہے اور "حنث" جس چیز پر قسم کھائی جائے اس کو عمل میں لانا ہے اور محلوف علیہ جماع ہے، اس لئے اس کے بغیر حنث نہ ہوگا۔

اگر مدت ایلاء میں نہ فعل کے ذریعہ فیئی ہو، اور نہ ہی قول کے ذریعہ، تو مدت ایلاء گزرنے پر حنفیہ کے نزدیک عورت پر طلاق پڑ جائے گی جیسا کہ گزرا۔

مالکیہ، شافعیہ وحنابلہ کی رائے ہے کہ فیئی چار ماہ گزرنے سے پہلے اور اس کے بعد ہوتا ہے، البتہ اگر اس مدت کے گزرنے سے قبل فیئی ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو حنفیہ کے مذہب پر گفتگو میں گزرا، اور اگر فیئی اس مدت کے گزرنے کے بعد ہو تو طلاق اور حنث دونوں کے حق میں ایلاء ختم ہو جائے گا، یہی حکم اس وقت ہے جب اپنی یمین میں کوئی مدت مقرر نہ کرے اور اس کے گزرنے پر فیئی کرے۔

اگر اس کے گزرنے سے قبل فیئی کیا تو شوہر اپنی یمین میں حانث ہو جائے گا اور اس پر کفارہ یمین لازم ہوگا اگر یمین قسم ہو، اور اگر یمین قسم نہ ہو تو جس چیز کا اس نے التزام کیا ہوگا وہ لازم ہوگی، یہ ان لوگوں کے یہاں ہے جو قسم اور تعلیق دونوں حالتوں میں ایلاء کے صحیح ہونے کے قائل ہیں۔

اس سلسلہ میں فقہاء کے اختلاف کا سبب اس فرمان باری کے سمجھنے کے بارے میں ان کا اختلاف ہے: "لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ" (جو لوگ اپنی بیویوں سے قسم کھا بیٹھتے ہیں ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے پھر اگر یہ لوگ رجوع کر لیں تو اللہ بخشنے والا بڑا مہربان ہے)، کیا فیئی چار مہینوں کے بعد مطلوب ہے یا اس کے دوران؟ ما سبق میں ہم اس کی تشریح کر چکے ہیں۔

## حالت طلاق

**اول: طلاق ثلاث:**

**۲۶-** اگر مرد اپنی بیوی سے ایلاء کر لے، ایلاء کسی مدت کی قید کے بغیر مطلق ہو یا ہمیشہ کے لئے ہو اور اس سے جماع نہ کرے، بلکہ مدت ایلاء کے اندر اس کو ایک لفظ کے ذریعہ تین طلاقیں دے دے یا ایک طلاق دے دے (جو تین طلاقوں کو پوری کرنے والی ہو) تو طلاق کے حق میں ایلاء امام ابو حنیفہ، صاحبین، مالک اور امام شافعی کے تین اقوال میں سے اظہر کے مطابق ختم ہو جائے گا[1]۔

امام احمد، حنفیہ میں زفر اور امام شافعی کے تین اقوال میں سے دوسرا قول یہ ہے کہ طلاق ثلاث کے ذریعہ ایلاء نہیں ختم ہوگا، لہذا اگر عورت کسی دوسرے مرد سے شادی کر لے، پھر ایلاء کرنے والے

---

(۱) البدائع ۳/ ۱۷۵، الہدایہ وفتح القدیر ۳/ ۱۸۸، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۸۳، ۵۸۴، الخرشی ۴/ ۱۰۱، الشرح الکبیر مع حاشیہ الدسوقی ۲/ ۴۳۵، ۴۳۶، مغنی المحتاج ۳/ ۳۴۳۔

پہلے شوہر کے پاس آئے، اور اس کی شادی کے وقت سے چار ماہ گزر جائیں اور اس سے جماع نہ کرے تو امام ابوحنیفہ وصاحبین کے نزدیک عورت پر کچھ نہیں پڑے گی، اور امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک ان کے اس قول کے مطابق جو امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے قول کے موافق ہے مرد سے فیئ یا طلاق کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، گرچہ وہ فیئ نہ کرے۔

لیکن امام احمد اور امام شافعی کے نزدیک (ان کے ایک قول میں) بیوی کو حق ہے کہ قاضی کے پاس معاملہ لے جائے، قاضی مرد کو روکے کہ فیئ کرے یا طلاق دے، اگر نہیں کرتا تو قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے گا۔

حنفیہ میں زفر کے نزدیک اس سے شادی کے وقت سے چار ماہ گزرنے پر اگر جماع نہ کیا ہو تو عورت پر طلاق بائن پڑ جائے گی۔

پہلے گروہ کی دلیل یہ ہے کہ پہلی شادی سے ثابت ہونے والی "حلت"، طلاق ثلاث کے سبب بالکل زائل ہو چکی ہے، اور دوسری شادی سے حاصل ہونے والی "حلت" نئی حلت ہے، اور اسی وجہ سے اس میں شوہر تین طلاق کا مالک ہوتا ہے، لہذا پہلی شادی میں اس کا ایلاء کرنا اجنبی عورت سے ایلاء کرنے کی طرح ہو گیا۔

دوسرے گروہ کی دلیل یہ ہے کہ یمین مطلق صادر ہوئی ہے، اس میں اس "حلت" کی قید نہیں جو اس کے صادر ہونے کے وقت موجود تھی، لہذا یمین اس وقت پائی جائے گی جب مرد کے لئے عورت کا حلال ہونا پایا جائے گا، اس کے صادر ہونے کے وقت پائی جانے والی "حلت" اور "پہلی حلت" کے ختم ہونے کے بعد پائی جانے والی "حلت" کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا۔ اب اگر عورت اس شوہر کے پاس لوٹے جس نے اس سے ایلاء کیا تھا تو اس پر یہ بات صادق آئے گی کہ اپنی بیوی سے جماع کرنے سے گریز کرنے والا ہے، کیونکہ اس کی یمین باقی ہے اس لئے اس پر ایلاء کا حکم ثابت ہوگا، جیسا کہ اگر (تین) طلاق نہ دی ہو[1]۔

رہا حنث کے حق میں ایلاء تو ان تمام فقہاء کے نزدیک طلاق ثلاث کے بعد باقی رہے گا، لہذا اگر مرد اپنی بیوی سے مدت کی قید کے بغیر مطلق ایلاء کرے یا ہمیشہ کے لئے ایلاء کرے اور اس سے جماع نہ کرے، پھر اس کو تین طلاق دے دے اور دوسرے شوہر سے نکاح کے بعد اس کے پاس لوٹ آئے، پھر اس سے جماع کرے تو وہ اپنی یمین میں حانث ہو جائے گا اور اس پر کفارۂ یمین لازم ہوگا اگر یمین قسم ہو، اور اگر قسم نہ ہو تو جس چیز کو اس سے جماع پر معلق کیا تھا وہ لازم ہوگی، اس لئے کہ اگر یمین کے لئے کوئی مدت ہو تو جب تک مدت باقی ہے یمین باقی رہے گی، اور صرف حنث سے یعنی مدت یمین کے گذرنے سے قبل محلوف علیہ کے کرنے سے یا حنث کے بغیر اس مدت کے گذر جانے سے ہی یمین باطل ہوگی۔

اگر یمین کسی مدت کی قید کے بغیر مطلق ہو یا اس میں لفظ "ابد" ذکر کر دیا گیا ہو تو وہ حنث یعنی جس کے ترک پر قسم کھائی تھی (اور وہ ایلاء میں جماع ہے) اس کے فعل سے ہی باطل ہوگی، لہذا اگر حنث نہ پایا جائے تو یمین باقی رہے گی[2]۔

## دوم: تین طلاق سے کم کے ذریعہ بینونت کے بعد ایلاء کا باقی رہنا:

۲۷- اگر مرد اپنی بیوی سے ایلاء کرے اور ایلاء ابدی ہو یا وقتی

(۱) سابقہ مراجع، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۳۵۔
(۲) البدائع ۳/ ۱۷۹، سابقہ مراجع۔

قید کے بغیر ہو مثلاً یہ کہے: بخدا میں اپنی بیوی سے کبھی بھی قربت نہیں کروں گا، یا یہ کہے: بخدا میں اپنی بیوی سے قربت نہیں کروں گا، اور وقت کا ذکر نہ کرے، پھر اس کو تین طلاق سے کم کے ذریعہ جدا کردے، اس کے بعد پھر اس سے شادی کر لے تو تمام فقہاء کے نزدیک ایلاء باقی رہے گا، ہاں صرف امام شافعی کے تین اقوال میں سے ایک قول اس سے مستثنیٰ ہے کہ اس قول کے مطابق ایلاء تین سے کم طلاق بائن کے ذریعہ ختم ہوجائے گا، جیسا کہ تین طلاق کے ذریعہ ختم ہوجاتا ہے۔

تین سے کم طلاق کے ذریعہ بینونت کے بعد ایلاء کے باقی رہنے کے بارے میں جمہور فقہاء کی رائے کی بناء پر اگر شادی کے وقت سے چار ماہ گزر جائیں اور اس سے جماع نہ کرے، تو حنفیہ کے نزدیک ایک طلاق بائن پڑ جائے گی، جب کہ مالکیہ، حنابلہ اور ان کے موافقین کے نزدیک اس کو فیئ کا حکم دیا جائے گا، اگر وہ انکار کرے اور طلاق نہ دے تو قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے گا، اسی طرح اگر عورت پر دوسری طلاق پڑنے کے بعد اس سے شادی کرلے، اور شادی کے وقت سے چار ماہ گزر جائیں اور اس سے قربت نہ کرے تو حنفیہ کے نزدیک اس پر تیسری طلاق پڑ جائے گی، جب کہ غیر حنفیہ کے نزدیک اس کو فیئ یا طلاق کا حکم دیا جائے گا، اگر فیئ نہ کرے یا طلاق نہ دے تو قاضی اس کی طرف سے طلاق دے گا، اس طرح عورت کو بینونت کبریٰ لاحق ہوجائے گی، اور حنث کے حق میں ایلاء باقی رہے گا، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اسی طرح امام احمد اور حنفیہ میں زفر کے نزدیک طلاق کے حق میں بھی باقی رہے گا، جب کہ امام ابوحنیفہ، صاحبین اور امام مالک کے نزدیک طلاق کے حق میں ایلاء ختم ہوجائے گا جیسا کہ گزرا۔

اگر شوہر اپنی اس بیوی کو تین سے کم طلاق کے ذریعہ جدا کردے جس سے اس نے مطلق یا ہمیشہ کے لئے ایلاء کیا ہے، اور عورت دوسرے مرد سے شادی کرلے، اور وہ اس سے وطی کرے، پھر وہ عورت پہلے شوہر کے پاس لوٹ کر آئے تو جمہور فقہاء کے نزدیک بلا اختلاف ایلاء کا حکم لوٹ آئے گا جیسا کہ گزرا، ہاں کتنی طلاقوں کے ساتھ وہ زوج اول کے پاس لوٹے گی؟ اس کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے (یعنی زوج کتنی طلاق کا مالک ہوگا) امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک تین طلاق کے ساتھ لوٹے گی، جب کہ امام مالک، شافعی کا قول اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ مابقیہ طلاق کے ساتھ لوٹے گی، اور حنفیہ میں محمد بن الحسن کا بھی یہی قول ہے۔

اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ کیا دوسرا نکاح ایک اور دو طلاقوں کو ختم کردیتا ہے جیسا کہ تین طلاقوں کو ختم کردیتا ہے، یا صرف تین ہی طلاقوں کو ختم کرتا ہے(1)؟

پہلے گروہ کے نزدیک ایک اور دو طلاق کو بھی ختم کردیتا ہے جیسا کہ تین کو ختم کرتا ہے، جب کہ دوسرے گروہ کے نزدیک صرف تین ہی کو ختم کرتا ہے۔

فریق اول کی دلیل یہ ہے کہ دوسری شادی جب تین طلاقوں کو ختم کردیتی ہے اور مکمل حلت پیدا کردیتی ہے تو تین سے کم طلاقوں کو بدرجہ اولیٰ ختم کردے گی اور ناقص حلت کو مکمل کردے گی۔

فریق دوم کی دلیل: پہلی حلت تین طلاقوں کے بغیر ختم نہیں ہوتی، لہذا اگر مرد اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دے تو اس پر حرام نہیں ہوگی، اس کے لئے اس سے شادی کرنا حلال ہوگا، اب اگر وہ عورت دوسرے مرد سے شادی کرلے اور وہ اس کے ساتھ وطی کرلے، پھر اس

(1) فتح القدیر ۴/۱۹۹، البدائع ۳/۱۲۷، ۱۷۸، بدایۃ المجتہد لابن رشد ۲/۷۲، الخرشی ۴/۱۸۱، مغنی المحتاج ۳/۳۴۳، المغنی لابن قدامہ ۷/۳۴۔

کے بعد اپنے شوہر کے پاس لوٹ آئے تو اس کے پاس پہلی حالت کے ساتھ لوٹے گی، لہذا اس عورت پر مرد کو بقیہ طلاق ہی کی ملکیت ثابت ہوگی جو اس کے لئے اس حالت میں ثابت تھی (۱)۔

## إيلاج

دیکھئے: "وطی"۔

## إيلاد

دیکھئے "استیلاد" اور "ام ولد"۔

(۱) سابقہ مراجع۔

## إيلام

**تعریف:**

۱- ایلام کا معنی: ایجاع ہے (تکلیف دینا)، اور "الم" کا معنی: تکلیف ہے (۱)۔

**متعلقہ الفاظ:**

**الف- عذاب:**

۲- عذاب کا معنی مسلسل رہنے والی تکلیف ہے، "الم" کبھی مسلسل رہتا ہے اور کبھی مسلسل نہیں رہتا، لہذا الم کے مقابلہ میں عذاب خاص ہے، چنانچہ ہر عذاب الم ہے لیکن ہر الم عذاب نہیں۔

**ب- وجع:**

۳- "الم" وہ تکلیف ہے جو کوئی دوسرا تم کو پہنچائے، اور "وجع" وہ تکلیف ہے جو تم خود اپنے کو پہنچاؤ، یا کوئی دوسرا تم کو پہنچائے، لہذا "وجع" "الم" سے عام ہے (۲)۔

**ایلام کی اقسام:**

۴- الف- محل کے اعتبار سے ایلام کی دو قسمیں ہیں:

(۱) لسان العرب مادۂ "الم"۔
(۲) الفروق اللغویۃ لابی ہلال العسکری ص ۲۲۲ طبع دار الآفاق بیروت۔

ایلام جسدی (جسمانی تکلیف): یعنی جسم کے کسی حصہ پر واقع ہونے والا الم، مثلاً مار، یا حد میں ہاتھ کاٹنے وغیرہ کی وجہ سے حاصل ہونے والا ایلام۔

ایلام نفسی (روحانی ایذاء): جو بدن پر نہیں بلکہ نفس پر پڑے مثلاً خوف دلانا، قلق، ملامت کرنا، وغیرہ۔

مذکورہ دونوں طرح کے "الم" کا شریعت میں اعتبار ہے جیسا کہ آ رہا ہے۔

ب - سرچشمہ کے اعتبار سے بھی ایلام کی دو قسمیں ہیں:

اللہ تعالیٰ کی طرف سے آنے والا ایلام، مثلاً امراض وغیرہ۔

بندے کی طرف سے عمداً یا خطاءً آنے والا ایلام۔

ان دونوں الموں کے لئے شرعی احکام ہیں جیسا کہ آ رہا ہے۔

ایلام پر مرتب ہونے والے اثرات:

الف - اللہ تعالیٰ کی طرف سے آنے والا ایلام:

۵ - بسا اوقات اللہ تعالیٰ اپنے بعض بندوں کی آزمائش جسمانی آلام مثلاً امراض اور بیماریوں کے ذریعہ یا نفسیاتی آلام مثلاً حزن و غم کے ذریعہ کرتا ہے اور اگر ان میں سے کوئی کسی انسان کو پیش آ جائے تو اس کو صرف صبر کرنا ہے، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "عجبا لأمر المؤمن، إن أمره كله له خير، وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر فكان خيرا له، و إن أصابته ضراء صبر، فكان خيرا له"[1] (مومن کا بھی عجیب حال ہے، اس کا ہر کام اس کے لئے خیر ہی خیر ہے، یہ بات مومن کے علاوہ کسی کو حاصل نہیں ہے، اگر اس کو خوشی حاصل ہوتی ہے تو وہ شکر کرتا ہے تو یہ اس کے لئے خیر ہے، اور اگر اس کو نقصان پہنچتا ہے تو صبر کرتا ہے، تو یہ بھی اس کے لئے خیر ہی ہے)۔ نیز اس لئے کہ آزمائش پر صبر کرنے میں اس کے گناہ معاف ہوتے ہیں، اور اس کے درجات بلند ہوتے ہیں۔ حضرت ابو سعید خدری اور حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں ہے کہ ان دونوں نے یہ فرمان نبوی سنا ہے: "ما يصيب المؤمن من وصب ولا نصب ولا سقم ولا حزن حتى الهمّ يهمّه إلا كفر الله به سيئاته"[1] (مسلمان پر کوئی تکلیف آئے کوئی تھکن آئے، کوئی مرض آئے، کوئی ملال آئے حتیٰ کہ جو فکر لاحق ہو ہر چیز سے اللہ اس کے گناہ کو معاف کرتا ہے) لیکن اس آزمائش کو روکنے یا ہٹانے کے لئے اللہ تعالیٰ کے بنائے ہوئے اسباب مثلاً دوا وغیرہ اختیار کرنا اس کے خلاف نہیں۔

ب - بندوں کی طرف سے آنے والا ایلام:

۶ - اگر بندوں کی طرف سے ایلام ہو، تو اگر ظلم و زیادتی کے نتیجہ میں ہو جس کا مقصد نفسیاتی یا جسمانی ضرر پہنچانا ہوتا ہے تو اس ایلام میں گناہ ہے، لہٰذا اس سے اجتناب واجب ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے "وَلَا تَعْتَدُوْا إِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ"[2] (اور حد سے باہر مت نکلو کہ اللہ حد سے باہر نکل جانے والوں کو پسند نہیں کرتا)، نیز فرمان نبوی ہے: "لا ضرر ولا ضرار"[3] (نہ نقصان اٹھانا ہے اور نہ نقصان پہنچانا ہے)۔ اسی طرح حسب حال ایلام کی وجہ سے

(۱) حدیث: "عجبا لأمر المؤمن..." کی روایت مسلم (۴/۲۲۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "ما يصيب المؤمن من وصب ولا نصب..." کی روایت بخاری (۱۰/۱۰۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/۱۹۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/۱۹۰۔

(۳) حدیث: "لا ضرر ولا ضرار" کی روایت ابن ماجہ (۲/۷۸۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عباس سے کی ہے اور یہ حدیث اپنے طرق کی وجہ سے صحیح ہے (فیض القدیر ۶/۴۳۱، ۴۳۲ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

قصاص یا مالی معاوضہ یا تعزیر واجب ہے جس کی تفصیل اصطلاح "جنایت" اور "تعزیر" میں ہے۔

۷-کبھی ایلام کی وجہ سے صرف ضمان یا ضمان اور تعزیر دونوں واجب ہوتے ہیں، جیسے کہ جان پر یا جان سے کم درجہ پر خطا جنایت کی حالت میں ہوتا ہے، جس کی تفصیل فقہاء نے "کتاب جنایت" میں ذکر کی ہے، اور خود حضرت عمر نے ایک شخص کو گھبرا دیا تو اس کو چالیس درہم ضمان میں دیا۔ چنانچہ روایت میں ہے: "إن رجلاً كان يقص شارب عمر بن الخطاب فأفزعه عمر فضرط الرجل فقال عمر: إنا لم نرد هذا ولكن سنعقلها لك فأعطاه أربعين درهما: قال الراوي: وأحسبه قال: وشاة أو عناقا"[1] (ایک شخص حضرت عمر بن الخطاب کی مونچھوں کے بال کاٹ رہا تھا، حضرت عمر نے اس کو گھبرا دیا، اس کی ہوا خارج ہوگئی حضرت عمر نے فرمایا، میرا مقصد یہ نہ تھا، بہرحال ہم تم کو اس کا عوض دیں گے، اس کو چالیس درہم دیئے، راوی کہتے ہیں کہ میرے خیال میں انہوں نے یہ بھی کہا: اور ایک بکری یا بکری کا بچہ)۔

۸- ایلام جو اصلاح کا ذریعہ ہو جس وقت اللہ کے واجب کرنے سے واجب ہو مثلاً حد، یا جس وقت حاکم کے نزدیک اصلاح کے لئے اس کا مفید ہونا راجح ہو جیسے تعزیر مناسب، تو اس نوعیت کے ایلام میں تخفیف کرنا جائز نہیں، اور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ حد یا تعزیر میں جس کو کوڑے لگانا ہو اس کے جسم سے روئی بھرے ہوئے کپڑے اور پوستین کو اتار دیا جائے گا تاکہ الم جلد تک پہنچے[1]۔

(۱) اثر: "أن عمر بن الخطاب قد ضمن بفزاع رجل بأربعين درهما..." کی روایت ابن حزم نے بہ طریق عبدالرزاق عن معمر عن اسماعیل بن امیہ کی ہے، المحلی کے محقق محمد منیر دمشقی نے کہا: اسماعیل نے حضرت عمر کو نہیں پایا، اور سند میں ایک شخص مجہول ہے نہ معلوم وہ کون ہے (مصنف عبدالرزاق ۱۰/ ۲۲، المحلی لابن حزم ۱۰/ ۵۹۲)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۷۰۔

# اِیماء

## تعریف:

۱- ایماء کا معنی لغت میں: ہاتھ یا سر یا آنکھ یا ابرو سے اشارہ کرنا ہے۔ شرتونی نے کہا ہے: ایماء لغت میں: خفیہ اشارہ ہے خواہ یہ اشارہ حسی ہو یا معنوی [1]۔

فقہاء کا استعمال اس سے الگ نہیں ہے۔

۲- ایماء اہل اصول کی اصطلاح میں: قرینہ کے ذریعہ لفظ کی صراحت کے بغیر علت پر نص کا دلالت کرنا ہے [2]۔

## متعلقہ الفاظ:

### الف- اشارہ:

۳- جن لوگوں کے نزدیک "ایماء" خفیہ اشارہ ہے، ان کے نزدیک "اشارہ" ایماء سے عام ہے، لیکن جو لوگ ایماء مطلق اشارہ کو مانتے ہیں ان کے نزدیک ایماء و اشارہ ہم معنی ہیں۔

علماء اصول کے نزدیک اصطلاح میں اشارہ لفظ کا ایسے معنی پر دلالت کرنا ہے جس کے لئے کلام نہیں لایا گیا ہے، مثلاً فرمان باری ہے: "وَ عَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ" [3] (اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا) کی دلالت اس

(۱) تاج العروس، المصباح۔
(۲) تقریر علی شرح جمع الجوامع، وحاشیۃ البنانی ۲/۲۶۶۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

بات پر کہ نسب باپ سے ثابت ہوگا اور اس بات پر کہ اولاد کے نفقہ میں باپ کے ساتھ کوئی اور شریک نہ ہوگا لہذا ان کے نزدیک ایماء فقہاء اور اہل لغت کے ایماء سے خاص ہے، خواہ ایماء کے مفہوم میں مطلق اشارہ ہو یا خفیہ اشارہ ہو۔

امام غزالی نے ایماء کو "اشارہ" کا نام دیا جو بطور تجوز دیا ہے [1]۔

### ب- دلالت:

۴- دلالت کسی چیز کا ایسی حالت میں ہونا ہے کہ اس کے علم سے دوسری چیز کا علم لازم آئے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ کسی چیز کا اس طور پر ہونا ہے کہ اس سے دوسری چیز سمجھ میں آجائے۔ اول کو "دال" اور دوسرے کو "مدلول" کہتے ہیں [2]۔

لفظ کی دلالت یا تو لفظ کے پورے موضوع لہ پر ہوگی یا اس کے جزء پر یا اس سے خارج اس کے لازم پر ہوگی، جیسے لفظ "سقف" (چھت) کی دلالت، دیوار پر یا حیز (مکان) اختیار کرنے پر، یہ سب یہ دلالت التزامی کی قبیل سے "ایماء" بھی ہے، اس لئے کہ اس میں بیان علت کے لئے بعض مذکورہ لفظ کی تعلیل پر دلالت ہوتی ہے [3]۔

## اجمالی حکم:

### اول: فقہاء کے نزدیک:

۵- جو مریض کسی مرض یا خوف وغیرہ کے سبب رکوع یا سجدہ سے عاجز ہو وہ ایماء (اشارہ) سے نماز پڑھے گا، اور اپنے سجدہ کو اپنے رکوع سے پست کرے گا، فقہاء اس کے "احکام ابواب صلاۃ مریض" اور

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۴۰۷، ۴۱۳ طبع بولاق، المستصفی ۲/ ۱۸۸، ۱۹۰۔
(۲) تعریفات الجرجانی۔
(۳) کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۴۸۹، المستصفی ۱/ ۳۰۔

"ابواب صلاۃ خوف" میں ذکر کرتے ہیں:[1]۔

عقود و تصرفات میں ناطق (بولنے والے) کو گونگے اور جس کی زبان بند ہوگئی ہو ان کی طرف سے سر وغیرہ کے ذریعہ ایماء کے معتبر ہونے میں تفصیل ہے[2] (دیکھئے: اصطلاحات "اشارہ"، "عقد"، "طلاق")۔

بعض احوال میں بعض ائمہ کے نزدیک مفسدات صلاۃ ہونے میں تفصیل ہے، دیکھئے: اصطلاح "مفسدات صلاۃ"۔

## دوم: علماء اصول کے نزدیک:

۶- ایماء اکثر اہل اصول کے نزدیک منطوق کی ایک قسم ہے[3] لیکن غیر صریح ہے، وہ لوگ اس کا ذکر الفاظ کے مباحث میں دلالتوں کے بیان میں اور قیاس کے مباحث میں "مسالک علت" کے بیان میں کرتے ہیں۔

## ایماء کی قسمیں:

۷- ایماء کی بہت سی قسمیں ہیں حتی کہ امام غزالی نے کہا: وجوہ تنبیہ منضبط نہیں ہیں، البتہ انہوں نے انواع ذیل کا ذکر کیا ہے:

الف- یہ کہ حکم کسی سوال کے جواب میں آئے، مثلاً انصاری مرد کا

(1) دیکھئے مثلاً: الاختیار ۱/ ۹۶-۹۷ طبع دار المعرفۃ لبنان، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۲، ۵۶، ۱۰۰، قلیوبی علی شرح المنہاج ۱/ ۱۳۲، ۳۰۱ طبع عیسیٰ الحلبی، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۳۲۲، ۲/ ۴۰۰ طبع الریاض۔

(2) دیکھئے مثلاً: ابن عابدین ۲/ ۴۵۲، ۵۴۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۱۲، تفسیر قرطبی ۴/ ۸۱۔

(3) ایماء کی دلالت التزامی ہے اور التزام منطوق میں سے ہے، بعض شافعیہ مثلاً صاحب المنہاج نے اس کو "مفہوم" میں داخل کیا ہے (شرح مسلم الثبوت ۱/ ۴۳۳، البنانی علی جمع الجوامع ۱/ ۲۶۶)۔

نبی پاک ﷺ سے یہ کہنا: "واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال: أعتق رقبة"[1] (میں نے رمضان کے دن میں اپنی بیوی سے جماع کر لیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ایک غلام آزاد کرو)، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رمضان کے دن میں جماع اعتاق کی علت ہے، یہاں تعلیل سمجھنے کی صورت یہ ہے کہ انصاری کا مقصد جو کچھ انہوں نے کیا تھا اس کا حکم معلوم کرنا تھا، اور حضور ﷺ نے جو کچھ ذکر فرمایا اس کا جواب ہے تاکہ ان کی غرض پوری ہو، لہذا جواب میں سوال مقدر ہے گویا کہ آپ ﷺ نے فرمایا: کفارہ دو، اس لئے کہ تم نے جماع کر لیا ہے، اگر اس میں حرف تعلیل کی صراحت کرتے ہوئے یہ فرمایا ہوتا: کفارہ دو اس لئے کہ تم نے جماع کیا، تو علت بتانے کے لئے ایماء نہ ہوتا، بلکہ اس کی صراحت ہو جاتی۔

اور کبھی علت کی صراحت اور اس کا ایماء دونوں جمع ہو جاتے ہیں، اس کی مثال تمر کے بدلہ رطب کی بیع کے بارے میں سوال کرنے والے سے رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے: "أينقص الرطب إذا يبس؟ قال: نعم، فقال: فلا إذن"[2] (کیا خشک ہونے پر رطب کم ہو جاتی ہے؟ انہوں نے کہا: ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: تب تو نہیں)۔ (فلا إذن)۔ لفظ "إذن" (تب تو) صریح تعلیل ہے، اگر لفظ "إذن" ذکر نہ ہوتا تو قرینہ سے تعلیل سمجھ میں آ جاتی ہے، لہذا اس میں دونوں جمع ہیں۔

ب- متکلم کے کلام میں حکم کے مناسب وصف موجود ہو، اس کی مثال: بلی کے بارے میں یہ فرمان نبوی ہے: "إنها ليست

(1) حدیث: "أعتق رقبة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۵۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(2) حدیث: "أينقص الرطب إذا يبس..." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۶۵۷ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن مدینی اور ترمذی وغیرہ نے اس کو صحیح کہا ہے (بلوغ المرام لابن حجر ص ۱۷۳ طبع عبد الحمید احمد حنفی)۔

بنجس، إنها من الطوافین علیکم"[1] (وہ نجس نہیں، وہ تمہارے پاس پھرتے رہنے والوں میں سے ہے)۔ آپ ﷺ نے سمجھا دیا کہ اس کے پاک ہونے کی علت پھرتے رہنا ہے، چونکہ اگر یہ وصف علت نہ ہو تو غو یا بعض اہل اصول کی تعبیر کے مطابق بہت بعید ہوگا، لہٰذا اس وصف کو تعلیل پر محمول کریں گے، تا کہ شارع کا کلام لغو اور عبث سے محفوظ رہے[2]۔

ے - یہ کہ دو احکام کے درمیان دو اوصاف کے ذریعہ فرق کیا جائے جس سے معلوم ہو کہ ان میں سے ایک وصف ایک حکم کے لئے علت، اور دوسرا وصف دوسرے حکم کے لئے علت ہے، اور فرق کرنا چند طریقوں سے ہوگا:

( ) صیغہ صفت کے ذریعہ مثلاً حدیث: "للفارس سهمان وللراجل سهم"[3] (یعنی گھوڑ سوار کے لئے دو حصے اور پیدل چلنے والے کے لئے ایک حصہ ہوگا)۔ اور مثلاً حدیث: "القاتل لا يرث"[4] (قاتل کو وراثت نہیں ملے گی) حالانکہ بدیہی طور پر دین میں عصبات اور ان کے علاوہ اصحاب فرائض کا وارث ہونا

( ) حدیث: "إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۰ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۱۶۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بخاری اور عقیلی نے اس کو صحیح کہا ہے (التلخیص لابن حجر ۱/ ۴۱ طبع دار المحاسن)۔

(۲) الشارح بعید، جس سے اس طرح کی چیز میں شریعت کا کلام محفوظ ہے، اس طرح کا الشارح بعید عام کلام میں ہوتا ہے مثلاً بیٹا باپ سے کہے: آفتاب نکل گیا تو باپ اس سے کہے: مجھ کو پانی پلاؤ، تو طلوع آفتاب پانی پلانے کا سبب نہیں، بلکہ یہ پہلے سے الگ کلام ہے (المستصفی)۔

(۳) حدیث: "للفارس سهمان وللراجل سهم" کی روایت بخاری نے ان الفاظ میں کی ہے: "قسم رسول الله ﷺ للفرس سهمين، وللراجل سهما"۔ (فتح الباری ۶/ ۶۷ طبع السلفیہ)۔

(۴) حدیث: "القاتل لا يرث" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۸۳ طبع الحلبی) اور بیہقی (۶/ ۲۲۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور بیہقی نے کہا: اسحاق بن عبداللہ قابل احتجاج نہیں، لیکن حدیث کے شواہد سے اس کو تقویت ملتی ہے۔

ثابت ہے۔

(۲) یا صیغہ غایت کے ذریعہ، مثلاً آیت کریمہ: "و لا تقربوهن حتى يطهرن"[1] (اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں ان سے قربت نہ کرو)۔

(۳) یا صیغہ شرط کے ذریعہ، مثلاً حدیث: "فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد" (جب ان چیزوں کی جنس بدل جائے تو جیسے چاہو بیچو بشرطیکہ ہاتھوں ہاتھ ہو) جس میں جواز کو اختلاف جنس سے مربوط کیا گیا ہے[2]۔

(۴) یا صیغہ استدراک کے ذریعہ، مثلاً: "لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان"[3] (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مواخذہ نہیں کرتا لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مواخذہ کرتا ہے)۔

جس سے معلوم ہوا کہ یمین کا منعقد ہونا کفارہ کی علت ہے۔

(۵) یا صیغہ استثناء کے ذریعہ مثلاً فرمان باری: "فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون"[4] (اس کا آدھا واجب ہے بجز اس صورت کے کہ (یا تو) وہ عورتیں خود معاف کر دیں)۔

جس سے معلوم ہوا کہ مہر کے مطالبہ کے سقوط کے لئے عفو علت ہے۔

نظیر کے ذکر کے ذریعہ ایماء:

۸ - کسی علت کی طرف ایماء مجمل سوال کی نظیر کے ذکر کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اس کی مثال: جہینہ کی ایک عورت سے (جس نے دریافت کیا تھا

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۲۲۔

(۲) حدیث: "إذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۳۷۔

# أیمان

## تعریف:

۱- أیمان: یمین کی جمع ہے، یہ مذکر و مؤنث دونوں طرح سے استعمال ہوتا ہے، اس کی جمع (أیمن) بھی آتی ہے، اور یمین کے لغوی معانی میں سے: قوت، قسم، برکت، داہنا ہاتھ، اور داہنی جانب ہے، اس کے بالمقابل: یسار ہے بمعنی بایاں ہاتھ یا بائیں جانب[1]۔

شرع میں: حنابلہ میں سے صاحب "غایۃ المنتہی" نے اس کی تعریف یہ کی ہے: مخصوص طریقہ پر کسی معظم (ذات) کے ذکر کے ذریعہ کسی حکم کو مؤکد کرنا۔

اس تعریف کا تقاضا یہ ہے کہ یمین قسم کے ساتھ خاص ہے، لیکن حنابلہ کی کتابوں میں بہت سے مواقع سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ کچھ تعلیقات کو یمین کہلاتی ہیں اور وہ یہ ہیں: نذر، طلاق، ظہار، حرام، عتق اور التزام قربت کی تعلیقات، ابن تیمیہ نے مجموع الفتاوی میں اسی کو ثابت کیا ہے[2]۔

## مشروعیت کی حکمت:

۲- ہر دور میں تاکید کے معروف اسالیب میں سے یمین کے ذریعہ تاکید کا اسلوب رہا ہے، یا تو مخاطب کو داعی (قسم کھانے والے) کے کلام پر بھروسہ کرنے پر آمادہ کرنے کے لئے ہے، مثلاً یہ کہ اس نے اس میں جھوٹ نہیں بولا اگر وہ خبر ہو یا اس کی خلاف ورزی نہیں کرے گا اگر وہ عہد یا وعید وغیرہ ہو یا کسی ایسی چیز کے کرنے پر خود حالف کے عزم کو تقویت دینے کے لئے ہے جس کے بارے میں اندیشہ ہے کہ اس کی طبیعت اس سے گریز کرے، یا کسی ایسی چیز کے ترک کے عزم کو تقویت دینے کے لئے جس کے کر گزرنے کا اندیشہ ہے، یا مخاطب وغیرہ سے کسی چیز کے مطالبہ اور اس کو کسی چیز کے کرنے یا اس سے رکنے پر آمادگی کو تقویت دینے کے لئے ہے، لہذا یمین کا عمومی مقصد ثبوتاً یا نفیاً خبر کی تاکید کا ارادہ کرنا ہے۔

### یمین کی تقسیمات

### (اول)

### یمین کے عمومی مقصد کے اعتبار سے اس کی تقسیم:

یمین کے عمومی مقصد کے لحاظ سے اس کی دو قسمیں ہیں:

۳- قسم اول: خبر کی تاکید کرنے والی یمین خواہ ماضی ہو یا حال یا مستقبل، اور خواہ وہ اثبات ہو یا نفی، اور خواہ واقع کے مطابق ہو یا اس کے برخلاف۔

واقع کے مطابق یمین کو "یمین صادق" کہتے ہیں، مثلاً فرمان باری ہے: "زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّن يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ"[1] (جو لوگ کافر ہیں ان کا خیال ہے کہ وہ (دوبارہ) اٹھائے نہ جائیں گے، آپ (ان سے کہئے: ضرور، اور قسم ہے میرے پروردگار کی، ضرور تم اٹھائے جاؤگے، پھر جو کچھ تم کر چکے ہو اس کی تمہیں خبر دی جائے گی)۔

---

(۱) المصباح المنیر: مادہ "یمین"۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۴۵، فتح القدیر ۴/ ۳، الدسوقی ۲/ ۱۲۶، تحفۃ المحتاج ۸/ ۱۴۳، الام ۷/ ۶۲، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۵۷، ۳۵۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۶۱، مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ۳۵/ ۲۴۲۔

(۱) سورۂ تغابن ر ۷۔

یہ نبی پاک ﷺ کے لئے اللہ کا حکم ہے کہ وہ اپنے رب کی قسم کھائیں کہ لوگوں کو قیامت کے دن دوبارہ اٹھایا جائے گا پھر ان سے ان کے اعمال کا حساب لیا جائے گا۔

حلف واقع کی یمین کو اگر قسم کھانے والا عمداً جھوٹ بول رہا ہو تو "یمین غموس" کہتے ہیں، اس لئے کہ یہ یمین قسم کھانے والے کو گناہ میں ڈبو دیتی ہے۔

اس کی مثالیں منافقین کی یمین ہیں۔ جن کو بہت سی آیات میں اللہ تعالیٰ نے نقل فرمایا ہے۔ مثلاً: "و یحلفون باللہ انھم لمنکم و ماھم منکم و لکنھم قوم یفرقون"(1) (اور یہ لوگ اللہ کی قسمیں کھاتے ہیں کہ وہ تم میں سے ہیں، حالانکہ وہ تم میں سے نہیں ہیں (بلکہ یہ) ڈرپوک لوگ ہیں)۔

یہ منافقین کی قسم ہے کہ وہ مسلمانوں میں سے ہیں، حالانکہ وہ اس قول میں جھوٹے ہیں، انہیں اس جھوٹ پر صرف مسلمانوں کے ڈر نے آمادہ کیا ہے۔

اگر حلف اٹھانے والا اس کو سچا جانتا ہے، البتہ سمجھنے میں اس سے غلطی ہوئی تو یہ نہ "یمین غموس" ہے، اور نہ ہی "یمین صادقہ" بلکہ بعض اقوال کے مطابق یہ یمین لغو ہے۔

مثلاً کوئی کہے: بخدا سورج طلوع ہو گیا، یہ بات اس نے گھڑی اور جنتری کی بنیاد پر کہی۔ پھر معلوم ہوا کہ سورج طلوع نہیں ہوا، بلکہ دیکھنے میں اس سے غلطی ہوئی تھی یا گھڑی میں گڑبڑی تھی یا جنتری غلط تھی۔

۲۔ قسم دوم: انشاء کی تاکید کرنے والی یمین۔ انشاء میں یا تو "آمادہ کرنا" ہوگا یا "منع"۔ "آمادہ کرنے" سے مراد یہ ہے کہ قسم کھانے والا خود اپنے کو یا کسی دوسرے کو مستقبل میں کسی کام کے کرنے پر آمادہ کرے اور "منع" سے مراد یہ ہے کہ قسم کھانے والا خود اپنے کو یا دوسرے کو مستقبل میں کسی چیز کے ترک پر آمادہ کرے۔

"آمادہ کرنے" کی مثال ہے: بخدا میں ایسا ضرور کروں گا یا تم ایسا ضرور کرو گے یا فلاں ایسا ضرور کرے گا۔

"منع" کی مثال: بخدا میں ایسا نہیں کروں گا یا تم ایسا نہیں کرو گے۔ یا فلاں ایسا نہیں کرے گا "واللہ لا افعل کذا او لا تفعل کذا او لایفعل فلان کذا"(1)۔

اس یمین کو (منعقدہ یا معقودہ) کہتے ہیں جبکہ اس کی شرطیں پائی جائیں جن کا بیان آگے آئے گا۔

قابل لحاظ امر یہ ہے کہ کسی کا یہ کہنا: "لافعلن کذا" (میں ضرور ایسا کروں گا) یا "لا افعل کذا" (میں ایسا نہیں کروں گا)، حقیقت میں خود کو فعل یا ترک فعل پر آمادہ کرنے کو بتاتا ہے، اگر وہ تنہائی میں بات کر رہا ہو مثلاً: "واللہ لاصومن غدا و لا اشرب الخمر او لاقتلن فلانا، او لا افعل ما امرنی بہ" (بخدا میں کل ضرور روزہ رکھوں گا یا میں شراب نہیں پیوں گا یا میں فلاں کو ضرور قتل کروں گا، یا میں وہ کام نہیں کروں گا جس کا وہ مجھے حکم دے)۔

اگر وہ دوسرے کے سامنے بات کر رہا ہو تو یہ بھی خود کو ظاہری طور پر آمادہ کرنے پر دلالت کرتا ہے، اور یہ ظاہر بسا اوقات حقیقت کے موافق ہوتا ہے مثلاً اس کے پورا کرنے کا اس کا عزم ہو، اور یہ ظاہر بسا اوقات حقیقت کے خلاف ہوتا ہے مثلاً وہ پورا نہ کرنے کا عزم رکھتا ہو۔

کسی کا کہنا: "لتفعلن" یا "لا تفعل" مخاطب کو فعل یا ترک پر آمادہ کرنے کو بتاتا ہے، اور یہ امر کے درجہ میں ہوگا اگر اعلیٰ کی طرف سے ادنیٰ کے لئے ہو، اور دعا کے درجہ میں ہوگا اگر ادنیٰ کی طرف

---

(1) سورہ توبہ/۵۶

(1) تینوں افعال میں لام پر پیش ہے کیونکہ "لا" نافیہ ہے لام ناہیہ نہیں ہے۔

سے الگ کر دے ہو، اور تماس کے درجہ میں ہوگا، اگر دونوں مساوی ہوں، پھر دوسرے اوقات حقیقی ہوتا ہے، اور بسا اوقات اچھا معاملہ وغیرہ کرنے کے قصد سے صرف ظاہری ہوتا ہے۔

۵ - علاوہ ازیں مستقبل کی یمین کی دو قسمیں ہیں: یمین بر اور یمین حنث۔

یمین بر یہ ہے کہ یمین نفی کی ہو مثلاً "واللہ لا فعلت کذا بمعنی لا افعل کذا" اس کو یمین بر اس لئے کہتے ہیں کہ حلف اٹھانے والا حلف اٹھانے کے وقت قسم کو پورا کرنے والا ہوتا ہے اور جب تک نہ کر لے اسی پر برقرار رہتا ہے۔

یمین حنث: جو اثبات کی ہو، مثلاً "واللہ لافعلن کذا" اس کو یمین حنث اس لئے کہتے ہیں کہ اگر قسم کھانے والا اسی حالت پر برقرار رہا، حتی کہ وقت گزر جائے یا مایوسی ہو جائے تو حانث ہو جائے گا[1]۔

(دوم)

عمومی صیغہ کے لحاظ سے یمین کی تقسیم:

۶ - پہلی قسم: قسم محض (فوری نافذ) یمین کے اصلی صیغہ کے ذریعہ، یہ یمین اللہ کا نام لینے مثلاً "واللہ" "والرحمن" یا اس کی صفت کے ذکر سے مثلاً "وعزۃ اللہ" اور "وجلالہ" سے ہوتی ہے۔

دور جاہلیت میں لوگ اللہ کی اپنے معبودان مثلاً "لات" "عزی" عظیم مخلوقات جن کی وہ عبادت نہیں کرتے تھے مثلاً ماں، باپ، کعبہ اور پسندیدہ صفات مثلاً امانت کی قسم کھاتے تھے۔

بعد میں اسلام میں بت وغیرہ کی تعظیم ختم ہوگئی جن کی وہ اللہ کے علاوہ عبادت کرتے تھے، تو ان کے ذریعہ ان کی قسم کھانا ختم ہو گیا الا یہ کہ سبقت لسانی ہو، لیکن اپنی پسندیدہ اور معظم مخلوقات کی قسم جاری تھی، تو رسول اللہ ﷺ نے ان کو اس سے منع کر کے یہ حکم دے دیا کہ صرف اللہ کی قسم کھائیں، ان سب کا تفصیلی بیان آئے گا۔

۷ - دوسری قسم: تعلیق: یمین کے عمومی مقصد یعنی آمادہ کرنے یا منع کرنے کی تاکید کو حاصل کرنا، دوسرے طریقہ سے بھی ممکن ہے یعنی متکلم کا واقعہ کے خلاف ہونے یا مقصود کے پورا نہ ہونے کی حالت میں ناپسندیدہ جزاء کو مرتب کرنا۔

حسب عادت اس جزاء کی مختلف قسمیں ہیں، بعض فقہاء نے ان میں سے صرف چھ اقسام کا اعتبار کیا ہے جو یہ ہیں: کفر، طلاق، ظہار، حرام، عتق اور عبادات کا التزام۔

ان کی مثالیں: اگر میں نے ایسا کیا یا اگر میں نے ایسا نہ کیا یا اگر بات میرے قول کے خلاف ہو تو وہ اسلام سے بری ہے، یا اس کی عورت کو طلاق ہے یا اس کی بیوی اس کے لئے اس کی ماں کی پشت کی طرح ہے یا اللہ کا حلال کردہ اس کے لئے حرام ہے یا اس کا غلام آزاد ہے یا اس پر حج لازم ہے[1]۔

بسا اوقات مقصد کی تحصیل کا طریقہ مخاطب کے لئے پسندیدہ جزاء کو متکلم کے لئے پسندیدہ چیز کے کرنے پر مرتب کرنا ہوتا ہے، مثلاً کوئی اپنے غلام سے کہے: اگر تم نے مجھے بشارت[2] دی تو تم آزاد ہو۔ یہ جزاء مخاطب کے لئے اس حیثیت سے پسندیدہ ہے کہ اس میں

---

(۱) اقرب المسالک مع الشرح الصغیر وحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۲۲۔

(۱) خیال رہے کہ یہاں پر غائب کی ضمائر سے تعبیر کتب فقہیہ میں مصنفین کی عادت کے مطابق اختیار کی گئی ہے اس میں متکلم کی ضمیروں کے ذریعہ نقل وحکایت کے گھناؤنے پن سے احتیاط ہے نیز اس لئے کہ بسا اوقات شیطان نقل کرنے والے کو وسوسہ میں مبتلا کر دیتا ہے اور وہ منقول کی نیت کر لیتا ہے اور وسوسہ میں پڑ جاتا ہے مصرا حالانکہ قسم کھانے والا کیا گیا جیسے یہ معلوم کرنا ہو وہ غائب کی ضمائر کی جگہ ضمائر متکلم رکھ دے اور حکایت کا قصد کرے تو اس کا یمین کا نہیں۔

(۲) بشارت: خوش خبری دینا جس کا علم متکلم کو پہلے سے نہ ہو۔

اس کے لئے غلامی سے خلاصی ملتا ہے، اگر چہ متکلم کے لئے اس حیثیت سے شاق ہے کہ اپنی ملکیت کو زائل کرتا ہے، پھر بھی اس کے لئے یہ آسان ہو گیا ہے، کیونکہ اس میں اپنے پسندیدہ کام کے کرنے پر بدلہ دینا اور اس پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا ہے۔

تیسرے محبوب ظہار یا کفر نہیں ہو سکتا، لہذا یہ عتق، اعتراف بت، طلاق، حرام، یا مخاطبہ عورت کی سوکن کو طلاق دینے یا اس کو حرام قرار دینے میں منحصر ہے۔

ان سب کی تفصیل آئے گی۔

## قسم کی صورت میں تعلیق:

۸- قسم کھانے والا کبھی شرط کے الفاظ اور جملہ شرطیہ سے ہٹ کر جزاء کو فاء کے بغیر لاتا ہے، اور اس کے بعد جواب قسم کے مشابہ جملہ لاتا ہے اور کہتا ہے: وہ یہودی ہے کہ ایسا ضرور کرے گا یا ایسا نہیں کرے گا، یا اس کی بیوی کو طلاق، وہ ایسا نہیں کرے گا یا ضرور ایسا کرے گا، جس جملے سے کلام شروع کیا گیا ہے وہ کسی محذوف شرط کی جزاء ہے، یہ شرط بعد میں آنے والے جملے سے معلوم ہوتی ہے، اس کا بیان آئے گا۔

## جواب انشائی کے ضمن میں خبر:

۹- قسم جس وقت "آمادہ کرنے" یا "منع کرنے" کے لئے انشائی ہو تو اس پر حلف، انشاء محض پر حلف ہونا متضمن ہے، کیونکہ اس انشاء کا معنی محض اس کے بولنے سے حاصل ہو جاتا ہے، لہذا حلف کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ حلف کی ضرورت اس کے لئے ہوتی ہے جس کے نہ ہونے کا اندیشہ ہو، اور وہ جملہ انشائیہ کے مضمون کو پورا کرنا ہے۔

لہذا جس نے حلف میں کہا: "**واللہ لأقضینک حقک غدا**" (بخدا میں کل تمہارا حق دے دوں گا)، اور خود کو اس نے حق دینے پر آمادہ کیا تو یہ حث اور آمادہ کرنا محض اس کے بولتے ہی حاصل ہو گیا، ذاتی طور پر اس کے لئے قسم کی ضرورت نہیں، لہذا قسم محض اس آمادگی پر ہوگی جو اس کے اثر تک جاری رہے اور وہ عملی طور پر کل ادائیگی کا حاصل ہونا ہے، یہ معنی خبری ہے، اس لئے اگر اس کو اس کا حق نہ دے گا تو حانث ہو جائے گا۔

لہذا جس نے کہا: "**لأقضینک حقک**" اس نے دو معانی ثابت کئے:

اول: انشائی، اور وہ ادائیگی پر خود کو آمادہ کرنا ہے، یہ صریح معنی ہے۔

دوم: خبری، اور وہ یہ خبر دینا ہے کہ یہ ادائیگی کل ہوگی، یہ معنی ضمنی ہے اور یمین کو شخص اسی ضمنی معنی کی خاطر لایا ہے۔

اسی وجہ سے عربی زبان میں درست نہیں کہ قسم کا جواب فعل امر یا فعل نہی سے دیا جائے، لہذا یہ نہیں کہا جائے گا "**واللہ قم**" یا "**لاتقم**"۔

## مرادفات یمین:

۱۰- کمال الدین نے کہا: اس تاکیدی معنی کے نام چھ ہیں: حلف، قسم، عہد، میثاق، ایلاء، یمین [1]۔

لہذا یمین ان پانچ مذکورہ بالا الفاظ کا مرادف ہے۔

کچھ اور الفاظ بھی ہیں، چنانچہ صاحب "البدائع" نے بتایا ہے کہ اگر کوئی کہے: "**اشهد أو أعزم أو شهدت أو عزمت بالله لأفعلن كذا**" تو یہ یمین ہوگی، اس لئے کہ عزم کا معنی ایجاب ہے، نیز

(۱) فتح القدیر ۴؍۲۔

اس لئے کہ شہادت کا ذکر فرمان باری میں ہے: "إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ"[1] (جب آپ کے پاس منافق آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ بے شک اللہ کے رسول ہیں، اور اللہ کو تو یہ معلوم ہی ہے کہ آپ اس کے رسول ہیں لیکن اللہ (اس کی بھی) گواہی دیتا ہے کہ منافق جھوٹے ہیں، ان لوگوں نے اپنی قسموں کو سپر بنا رکھا ہے پھر یہ لوگ (دوسروں کو بھی) اللہ کی راہ سے روکتے ہیں، بے شک کیسے برے ہیں ان کے کرتوت رہے ہیں)۔ دوسری آیت سے معلوم ہو کہ ان کی شہادت یمین ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شہادت اور عزم عرف میں یمین کے مرادف ہیں، نیز یہ "ذمہ"، "عہد" اور "میثاق" کی طرح ہے لہذا اگر کوئی یہ کہے: مجھ پر اللہ کا ذمہ ہے کہ میں ایسا کروں گا تو یمین ہوگی۔

۱۱ - ابن عابدین نے بتایا ہے کہ اگر انسان روزہ کی نذر مانے مثلاً کہے: اللہ کے لئے مجھ پر روزہ رکھنا ہے، اور کچھ نیت نہ کرے یا نذر کی نیت کرے، اس کے ذہن میں یمین کا خیال نہ گذرے یا نذر کی نیت اور یمین کی نفی کرے تو صرف نذر ہوگی، اور اگر یمین کی نیت کرے اور نذر کی نفی تو صرف یمین ہوگی، اور اس پر کفارہ واجب ہوگا اگر روزہ توڑ دے، اور اگر دونوں کی ایک ساتھ نیت کرے، یا صرف یمین کی نیت کرے، اور اس کے دل میں نذر کا خیال نہ آئے، تو نذر اور یمین ہوں گی کہ اگر روزہ توڑ دے تو قضا کرے گا اور یمین کا کفارہ دے گا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صیغہ نذر حنفیہ کے نزدیک نیت کے ذریعہ یمین ہو جاتا ہے لہذا یہ کنایہ کے قبیل سے ہوگا بر خلاف سابقہ الفاظ کے۔ اس لئے کہ ان کے کلام سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کے نزدیک صریح ہیں، اگرچہ ان میں سے بعض الفاظ غیر حنفیہ کے نزدیک کنایہ ہیں جیسا کہ آئے گا۔ اور نذر مبہم مثلاً "مجھ پر نذر ہے" کے بارے میں اختلاف بھی آئے گا۔ نیز یہ بھی آئے گا کہ کفالت اور امانت جن کی اضافت اللہ کی طرف ہو، وہ شافعیہ کے نزدیک عہد کی طرح ہیں، چنانچہ شافعیہ نے کہا: جو کہے: مجھ پر اللہ کا عہد یا اس کا میثاق یا اس کا ذمہ یا اس کی کفالت یا اس کی امانت ہے، میں ایسا کروں گا یا نہیں کروں گا، تو اس کا یہ قول نیت کے ذریعہ یمین ہوگا۔

۱۲ - یہ تفصیل کتب فقہ کے مطابق ہے، کتب لغت میں تلاش کرنے والے کے لئے کچھ دوسرے الفاظ مل سکتے ہیں، مثلاً "نَفَل"، چنانچہ "القاموس المحیط" میں ہے: نَفَل: حلف ہے اور یہ باب نصر سے ہے، اور لسان العرب سے معلوم ہوتا ہے کہ "نفل"، "انتفل" اور "نفّل" بمعنی "حلف" ہیں، کہا جاتا ہے: "نفّلته" (فاء کی تشدید کے ساتھ) یعنی "حلّفته" میں نے اس سے حلف لیا۔

## أیمان خاصہ

### الف - ایلاء:

۱۳ - ایلاء یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے مطلقاً یا چار ماہ کی مدت تک وطی سے گریز کرنے کی قسم کھائے، خواہ یہ قسم اللہ کی ہو یا طلاق یا عتق وغیرہ کی تعلیق کے ذریعہ ہو۔ اس ایلاء کے خصوصی احکام ہیں جو اس فرمان باری سے ماخوذ ہیں: "لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"[1] (جو لوگ اپنی بیویوں سے قسم

---

(1) سورۂ منافقون ۱، ۲۔

(1) سورۂ بقرہ ۲۲۶، ۲۲۷۔

کھا بیٹھے ہیں، ان کے لئے مہلت چار ماہ تک ہے، پھر اگر یہ لوگ رجوع کر لیں تو اللہ بخشنے والا ہے بڑا مہربان ہے، اور اگر طلاق (ہی) کا پختہ ارادہ کر لیں تو بے شک اللہ بڑا سننے والا بڑا جاننے والا ہے)۔

اس کی تفصیل اصطلاح "ایلاء" میں دیکھیں۔

### ب- لعان:

**۱۴- لعان لغت میں:** باب مفاعلہ کا مصدر ہے، لاعن بمعنی شاتم (باہم گالی گلوج کرنا) ہے، لہذا اگر دو آدمی باہم گالی گلوچ کریں، ہر ایک دوسرے کو گالی دے، بددعا دے یعنی کہے کہ اس پر اللہ کی لعنت ہو تو ان دونوں کے بارے میں کہا جائے گا: "**تلاعنا ولاعن کل منہما صاحبہ**"۔

شریعت میں لعان صرف قاضی کے سامنے ہوگا، اور وہ یہ ہے کہ شوہر بیوی سے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے: میں اللہ کی گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اپنی اس بیوی پر جو زنا کا الزام لگایا ہے، اس میں میں سچا ہوں اور اگر بیوی حاملہ ہو یا بچہ جن چکی ہو اور شوہر سمجھتا ہے کہ بچہ اس کا نہیں تو یہ بھی کہے گا: اور یہ حمل یا بچہ مجھ سے نہیں ہے، اور یہ سارے الفاظ چار بار کہے گا، اور چوتھی بار کے بعد یہ بھی کہے: اور اس (شوہر) پر اللہ کی لعنت ہو، اگر وہ جھوٹا ہے [1]۔

اگر عورت شوہر کی تصدیق نہ کرے تو اس کے شوہر کے ساتھ لعان کا طریقہ یہ ہے کہ کہے: میں اللہ کی گواہی دیتی ہوں کہ میرا یہ شوہر مجھ پر زنا کا الزام لگانے میں جھوٹا ہے، اور حمل یا بچے کے نسب کو ثابت کرنے کے لئے مزید کہے: اور یہ بچہ اسی سے ہے، یہ سارے الفاظ چار بار کہے، اور چوتھی بار کے بعد یہ بھی کہے گی: اور اس (بیوی) پر اللہ کا غضب ہو، اگر وہ (شوہر) سچا ہو [1]۔

زوجین کے مابین حاکم کا لعان کرانا یہ ہے کہ ان دونوں کو حاضر کرائے اور شوہر کو اپنی بیوی سے لعان کرنے کا حکم دے اگر شوہر اس کو الزام دینے پر مصر ہو اور اس کے پاس چار عادل گواہ نہ ہوں اور بیوی اس کے الزام کو تسلیم نہ کرے، پھر شوہر کے لعان سے فارغ ہونے کے بعد بیوی کو شوہر سے لعان کرنے کا حکم دے گا اور جب وہ لعان کر چکے تو حاکم دونوں کے درمیان تفریق کرا دے گا۔

یہ معلوم ہے کہ شوہر اور بیوی میں سے ہر ایک کا قول: "**اشہد باللہ**" (میں اللہ کی گواہی دیتا/دیتی ہوں) یہ "**اقسم باللہ**" (میں اللہ کی قسم کھاتا/کھاتی ہوں) کے معنی میں ہے، لہذا لعان یمین خاص ہے اور اس کے خاص احکام ہیں، اس کی تفصیل "لعان" میں دیکھی جائے۔

### ج- قسامت:

**۱۵- لغت میں قسامت کے چند معانی ہیں، ان میں سے ایک معنی یمین ہے۔**

شرع میں: یہ ہے کہ مقتول کے اولیاء میں سے پچاس افراد قسم کھائیں کہ وہ اپنے مقتول کی دیت کے مستحق ہیں، اگر انہوں نے اس کو کسی قوم کے درمیان مقتول پایا ہو، اور قاتل معلوم نہ ہو، اگر اولیاء میں پچاس افراد نہ ہوں تو جتنے موجود ہیں وہی لوگ پچاس قسمیں کھائیں گے، اگر وہ قسم کھانے سے گریز کریں اور ملزمین سے قسم کھانے کا مطالبہ کریں تو قاضی قسم کو ملزمین پر لوٹا دے گا، وہ اپنے اوپر سے قتل کے الزام کی نفی کی قسم کھائیں گے۔ اگر مدعی قسم کھاتے ہیں تو وہ

---

(۱) عبارت کا تقاضا ہے کہ شوہر دونوں جگہ متکلم کی ضمیر استعمال کرے گا تو وہ "علیہ" کی جگہ "علیّ" یاء کی تشدید کے ساتھ، اور "کان" کی جگہ "کنت" کہے گا۔

(۱) یہاں یہ بھی ملحوظ رہے کہ عورت بھی متکلم کی ضمیر استعمال کرے گی تو وہ "علیہا" کی جگہ "علیّ" کہے گی، البتہ "کان" اپنی جگہ پر باقی رہے گا۔

دیت کے مستحق ہوں گے، اور اگر ملزمان قسم کھاتے ہیں تو ان کے ذمہ دیت لازم نہ ہوگی۔ اس میں اختلاف وتفصیل ہے جس کو اصطلاح ''قسامت'' میں دیکھیں۔

د- یمین مغلظہ:

۱۶- یہ وہ یمین ہے جس میں زمانہ، مکان، اسماء وصفات کی زیادتی، مجمع کی موجودگی اور تکرار کے ذریعہ تغلیظ پیدا کردی گئی ہو۔ زمانہ کے ذریعہ تغلیظ یہ ہے کہ عصر کے بعد حلف لیا جائے اور جمعہ کے دن کا عصر دوسرے دن سے اولی ہے۔

مکان کے ذریعہ تغلیظ: یہ ہے کہ جامع مسجد کے منبر کے پاس محراب کی طرف ہو، اور منبر پر ہونا اولی ہے، البتہ مکہ میں تغلیظ یہ ہے کہ رکن، اسود اور مقام ابراہیم کے درمیان ہو۔

زمانہ اور مکان کے ذریعہ تغلیظ لعان، قسامت، اور بعض دعاوی میں ہوتی ہے۔

اسماء وصفات کی زیادتی کے ذریعہ تغلیظ مثلاً: اللہ کی قسم جو طالب، غالب، پانے والا، ہلاک کرنے والا، بھید اور نہایت خفیہ راز کو جاننے والا ہے، یا خدا کی قسم! جس کے علاوہ کوئی معبود نہیں، غیب اور حاضر کو جاننے والا، رحمان، رحیم، ظاہر کی طرح باطن کو جاننے والا ہے۔

یہ تغلیظ بعض دعاوی میں ہوتی ہے۔

مجمع کی موجودگی کے ذریعہ تغلیظ: یہ ہے کہ قسم کے وقت شہر کے معززین یا صلحاء کی ایک جماعت جن کی کم از کم تعداد چار ہے، موجود ہو۔

یہ تغلیظ لعان میں ہوتی ہے۔

تکرار کے ذریعہ تغلیظ: پچاس بار قسم کھانا ہے۔

یہ تغلیظ قسامت میں ہوتی ہے، ان سب کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''لعان''، ''قسامت''، ''دعوی''۔

ھ- أیمان بیعت:

۱۷- اس کو سب سے پہلے حجاج بن یوسف نے شروع کیا کہ اس نے لوگوں سے عبد الملک بن مروان کے لئے ان کی بیعت پر طلاق، عتاق، یمین باللہ اور صدقہ کی قسم لی۔ اس طرح یہ حجاج والی قدیم زمانہ کی أیمان بیعت ہیں اور بدعت ہیں۔

پھر خلفاء، ملوک وغیرہ کی طرف سے مقرر کئے گئے حلف دلانے والے امراء نے بہت سی أیمان ایجاد کیں، جن میں ان کے یہاں مختلف عادات تھیں، ان کو جس نے بھی پیدا کیا ہو ان کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے شر کا وبال اسی کے سر ہوگا۔

اگر کوئی أیمان بیعت کی قسم کھاتے ہوئے کہے: مجھ پر أیمان بیعت ہیں یا أیمان بیعت مجھ پر لازم ہیں، اگر میں نے ایسا کیا یا اگر میں نے ایسا نہ کیا۔

تو مالکیہ کے یہاں اختلاف ہے: ابوبکر بن العربی نے کہا: متاخرین کا اجماع ہے کہ اس میں حنث کی صورت میں اس کی تمام عورتوں پر طلاق پڑ جائے گی، اس کے تمام غلام آزاد ہوجائیں گے اور اگر اس کے پاس غلام نہ ہوں، تو اس کے ذمہ ایک غلام کا آزاد کرنا، مکہ پیدل جانا، حج کرنا، اگرچہ مغرب کے آخری کونے سے ہو، اپنے سارے مال کے تہائی کا صدقہ کرنا اور مسلسل دو ماہ کے روزے رکھنا واجب ہوگا، پھر کہا: بہت سے اہل اندلس نے کہا: اس کی ہر عورت پر تین تین طلاقیں پڑیں گی، اور (علماء) قرویین نے کہا: صرف ایک ایک طلاق واقع ہوگی، اور ان میں سے بعض نے اس پر ایک سال کا روزہ لازم کیا ہے، اگر وہ اس طرح کی قسم کھانے کا عادی ہو۔

امام شافعی اور ان کے اصحاب نے کہا: اگر اس نے منظوم میں

عورت کی طلاق یا عتاق یا حج یا صدقہ کا ذکر نہیں کیا تو اس کے ذمہ کچھ بھی لازم نہیں ہوگا، خواہ اس کی نیت کرے یا نہ کرے، الا یہ کہ اگر اس کی طلاق یا عتاق کی نیت کرے تو امام شافعی کے اصحاب میں اختلاف ہے۔ عراقیوں نے کہا: اس پر طلاق اور عتاق لازم ہے، کیونکہ ان دونوں کے ذریعہ یمین کنایہ کے ذریعہ نیت کے ساتھ منعقد ہو جاتی ہے۔ اور صاحب تتمہ نے کہا: اس پر یہ لازم نہیں، اگرچہ اس کی نیت کرے، جب تک اس کا تلفظ نہ کرے اس لئے کہ صراحت نہیں پائی گئی، کنایہ پر حکم صرف اس وقت مرتب ہوتا ہے جبکہ اس میں ضمناً ایقاع ہو، رہا التزام میں تو نہیں۔

حنابلہ کے یہاں اختلاف ہے، ابو القاسم خرقی نے کہا: اگر اس کی نیت کرلے تو اس پر لازم ہوگا، خواہ اس کو معلوم ہو یا نہ ہو جبکہ اکثر اصحاب مثلاً صاحب "مغنی" نے کہا: اگر اس کو معلوم نہ ہو تو اس میں جو کچھ بھی ہے کسی کی یمین منعقد نہیں ہوگی[1]، اور "غایۃ المنتہی" میں ہے: ایمان بیعت (جس کو حجاج نے ایجاد کیا تھا، جس میں اللہ تعالیٰ، طلاق، عتاق، صدقہ مال کی قسم ہے) اس کے ذریعہ اس پر وہ تمام چیزیں لازم ہوں گی جو اس میں ہیں اگر ان کو جانتا ہو، اور ان کی نیت کی ہو، ورنہ لغو ہے[2]۔

## و- ایمان مسلمین:

۱۸- مالکیہ کی کتابوں میں ہے: اس عبارت میں چھ چیزیں داخل ہوں گی، اور وہ یہ ہیں: یمین باللہ، تمام بیویوں کو "طلاق بائن"، تمام مملوک غلام باندیوں کی آزادی، تہائی مال کا صدقہ، پیدل حج کرنا، اور ایک سال کا روزہ رکھنا۔

ان چھ چیزوں کا شامل ہونا صرف اس صورت میں ہے جبکہ اس کی قسم کھانے کا عرف و رواج ہو، اگر ان میں بعض ہی کے ذریعہ قسم کھانے کا عرف ہو تو صرف انہی کو شامل ہوگی[1]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ قاضی کا طلاق یا عتاق یا نذر کی قسم دلانا حرام ہے۔ امام شافعی نے فرمایا: اگر امام کو معلوم ہو کہ کوئی قاضی لوگوں سے طلاق یا عتاق یا نذر کی قسم لیتا ہے تو اس کو قضاء سے معزول کردے، اس لئے کہ وہ جاہل ہے۔

حنابلہ نے کہا: ایمان مسلمین کے ذریعہ حلف اٹھانے سے ظہار، طلاق، عتاق، نذر، اور یمین باللہ نیت کے ساتھ لازم ہوں گے، جیسے کہ اگر انفرادی طور پر ان میں سے ہر ایک کا حلف اٹھائے۔ اگر ایمان مسلمین کے ذریعہ قسم کھائے اور نیت مذکورہ بالا میں سے بعض کی ہو تو اسی کے ساتھ اس کا حلف مقید ہوگا، اور اگر اس کا حلف اٹھایا اور مطلق رکھا، یعنی ان میں سے کل یا بعض کسی کی نیت نہیں کی تو اس پر کچھ لازم نہیں، اس لئے کہ اس نے اپنے الفاظ کے ذریعہ اس چیز کی نیت نہیں کی جس کی گنجائش الفاظ میں موجود ہے، لہذا یمین نہ ہوگی[2]۔

## ز- ایمان اثبات و انکار:

۱۹- فقہاء دعوی کی بحث میں اثبات و انکار کے لئے کچھ ایمان کا ذکر کرتے ہیں۔

جن میں ایک یمین متممہ ہے، اس کو یمین متمہ کہنا بھی صحیح ہے، اس سے مراد وہ یمین ہے جو مالی حقوق کو ثابت کرنے کے لئے ایک مرد کی گواہی یا دو عورتوں کی گواہی کے ساتھ شامل ہوتی ہے۔

اور ان میں سے یمین منکر ہے (کاف کے زیر کے ساتھ) یا یمین

(۱) مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ۳۵/ ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۲۲، إعلام الموقعین ۳/ ۸۶، ۸۸۔
(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۷۳۔

(۱) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۶۔
(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۷۳، کشاف القناع ۶/ ۲۴۳۔

مدعا علیہ، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے پر کسی چیز کا دعوی کرے، اس کے پاس بینہ نہ ہو تو قاضی اسے بتائے کہ جب تک مدعا علیہ منکر ہے تو اس کو حق ہے کہ اس سے یمین کا مطالبہ کرے، اور قاضی اس کو حلف اٹھانے کا حکم دے گا، اگر وہ حلف اٹھا لے تو دعوی ساقط ہو جائے گا۔

تیسرے یمین رد ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ مذکورہ بالا حالت میں مدعا علیہ قسم کھانے سے گریز کرے، قاضی اس کو مدعی پر لوٹا دے گا، ورنہ وہ اپنے دعوی پر قسم کھا لے گا اور اپنے مدعا کا حق دار ہو جائے گا۔

چوتھے یمین استظہار ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ میت ورثاء کے ہاتھ میں اموال چھوڑے، ایک شخص اس میت پر کسی حق کا دعوی کرے تو بعض فقہاء کے نزدیک یہ دعوی محض ورثاء کے روبرو بینہ پیش کرنے سے ثابت نہ ہوگا، بلکہ اس میں مدعی کی قسم کو لازم کرنا واجب ہے، یمین استظہار بسا اوقات کچھ دوسرے مسائل میں بھی واجب ہوتی ہے۔

ماسبق کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "اثبات" اور "دعوی"۔

## انشاء یمین اور اس کی شرائط

۲۰- گزر چکا ہے کہ صیغہ کے اعتبار سے یمین کی دو قسمیں ہیں: قسم اور تعلیق، اسی سے کلام کو دو قسموں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

## انشاء قسم اور اس کی شرائط:

۲۱- معلوم ہے کہ اگر انسان کہے: "أقسم بالله لأفعلن كذا" (میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں کہ ضرور ایسا کروں گا) تو اس صیغہ میں دو جملے ہیں: پہلا جملہ جو فعل قسم اس کے فاعل، حرف قسم اور مقسم بہ سے مرکب ہے، فعل قسم "اقسم" ہے اس کا فاعل ضمیر ہے جو اس میں پوشیدہ ہے، حرف قسم "باء" اور مقسم بہ "اللہ" ہے جس پر باء داخل ہے۔

اور دوسرا جملہ مقسم علیہ ہے۔

اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

## الف- فعل قسم:

۲۲- حنفیہ کی رائے ہے کہ اگر فعل قسم مضارع یا ماضی کے صیغہ کے ساتھ مذکور ہو مثلاً "أقسمت" (میں نے قسم کھائی) یا "حلفت" (میں نے حلف لیا)، یا محذوف ہو اور اس کی جگہ مصدر مذکور ہو مثلاً "قسماً" یا "حلفاً بالله"، یا کوئی مذکور نہ ہو مثلاً "الله" یا "بالله" تو اطلاق کے وقت یہ سب یمین ہوں گے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک اگر کہے: "أحلف" (میں حلف لیتا ہوں)، یا "أقسم" (میں قسم کھاتا ہوں) یا "أشهد" (میں گواہ بناتا ہوں)، یا "أعزم" (میں عزم کرتا ہوں)، اور ان میں سے ہر ایک کے بعد کہے "بالله" تو یمین ہے، اور کسی کا یہ کہنا "عزمت عليك بالله" (میں نے اللہ کے نام سے تم پر عزم کیا) یمین نہیں ہے، برخلاف "عزمت بالله" (میں نے اللہ کے نام سے عزم کیا) یا "أعزم بالله" (میں اللہ کے نام سے عزم کرتا ہوں) کے جیسا کہ گزرا۔

فرق یہ ہے کہ کلمہ "عليك" کی صراحت نے اس کو غیر یمین بنا دیا برخلاف "أقسم" کے، اس لئے کہ اگر اس کے بعد کلمہ "عليك" کا اضافہ کر دیا جائے، تو یہ اس کو یمین ہونے سے نہیں نکالے گا، اس لئے کہ "أقسم" قسم کے بارے میں صریح ہے۔

کسی کا "يعلم الله" (اللہ جانتا ہے) کہنا یمین نہیں ہے، اگر وہ جھوٹا ہوگا تو اس پر جھوٹ کا گناہ ہوگا، اس کی وجہ سے وہ کافر نہ ہوگا،

---

(۱) البدائع ۳/ ۵۔

اور "أشهد الله" (میں اللہ کو گواہ بناتا ہوں) کہنا بھی یمین نہیں ہے، الا یہ کہ اس کا ارادہ یہ ہو کہ اللہ کے لئے وہ قسم مخصوص ہے، اسی طرح یہ قول بھی قسم نہ ہوگا "الله راع" (اللہ نگہبان ہے)، یا "حفیظ" یا "حاشا لله"(۱) یا "معاذ الله"(۲)۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی دوسرے سے کہے: "آلیت" (میں نے قسم کھائی) یا "أقسمت" (میں نے قسم کھائی) یا "أقسم علیک بالله" (میں اللہ کے نام سے تم پر قسم کھاتا ہوں) یا "أسألک بالله لتفعلن كذا" (میں اللہ کے نام پر تم سے کہتا ہوں کہ تم ضرور ایسا کرو) یا "لا تفعل كذا" (ایسا مت کرو) یا کہے: "بالله لتفعلن كذا" (بخدا تم ضرور ایسا کروگے) یا "لا تفعل كذا" تو اس نے یا تو اپنی یمین کا قصد کیا ہوگا یا نہیں:

اگر اپنی یمین کا قصد کیا ہے تو یمین ہے، کیونکہ حاملین شرع کی زبانوں پر اس کی شہرت کے ساتھ ساتھ لفظ میں اس کی صلاحیت بھی ہے۔

اگر اپنی یمین کا قصد نہ ہو، بلکہ سفارش یا مخاطب کی یمین کا ارادہ ہو یا مطلق ہو تو یمین نہ ہوگی، اگر کہے: "والله" یا "حلفت علیک بالله" (میں نے اللہ کے نام سے تم پر حلف لیا) تو اطلاق کی صورت میں یمین ہوگی، اس لئے کہ یہ سفارش یا مخاطب کی یمین میں مشہور نہیں۔

اگر کہے: "آلیت" یا "أقسمت" یا "أقسم بالله" اور "علیک" نہ کہے تو اطلاق کی صورت میں یہ بھی یمین ہوگی(۳)۔

حنابلہ نے کہا: اگر کہے: "أقسمت" یا "أقسم" یا "شهدت" یا "أشهد" یا "حلفت" یا "أحلف" یا "عزمت" یا "أعزم" یا "آلیت" یا "أولی" یا "قسما" یا "حلفا" یا "ألية" یا "شهادة" یا "یمینا" یا "عزیمة" اور ان میں ہر لفظ کے بعد "بالله" کہا ہے تو یمین ہوگی، خواہ اس کے ذریعہ انشاء یمین کی نیت کرے یا مطلق رکھے، اگر فعل ماضی کے ذریعہ سابقہ یمین کی خبر دینے کا ارادہ کرے یا مضارع کے ذریعہ مستقبل میں یمین کے وعدہ کی نیت کرے یا اپنے قول: "عزمت" یا "أعزم" یا "عزیمة" سے "قصدت" یا "أقصد قصدا" کی نیت کرے تو یمین نہ ہوگی، اور اس کی بات مانی جائے گی۔

۲۳- یہ اقوال یمین نہیں: "أستعین بالله (میں اللہ کی مدد چاہتا ہوں)، أعتصم بالله (میں اللہ کو پکڑتا ہوں)، أتوکل علی الله (میں اللہ پر بھروسہ کرتا ہوں)، علم الله، عز الله، تبارک الله (اللہ بابرکت ہے)، الحمدلله، سبحان الله" وغیرہ، اگرچہ یمین کی نیت کرے، اس لئے کہ اس میں شرعی، لغوی یا عرفی کسی اعتبار سے یمین کا احتمال نہیں ہے۔

اگر کہے: "أسألک بالله لتفعلن كذا" (میں اللہ کے نام پر تم سے کہتا ہوں کہ تم ضرور ایسا کرو) تو یہ صیغہ یمین نہ ہوگا، اگر مطلق رکھے یا سوال یا اکرام یا محبت کا قصد کرے، اس کے برخلاف اگر یمین کا قصد کرے گا تو یمین ہو جائے گی(۱)۔

## ب- حروف قسم:

۲۴- یہ تین ہیں: باء، واؤ، تاء۔ باء ہی اصل ہے، اسی سے اس سے قبل فعل قسم کا ذکر اور حذف دونوں جائز ہیں، یہ ظاہر اور ضمیر دونوں پر آسکتی ہے، مثلاً "أقسم بک یا رب لأفعلن كذا" (اے رب

( ) القاموس میں ہے: "حاشا لله، معاذ الله"۔

(۲) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۲۹، ۳۳۰۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۹، تحفۃ بحاشیۃ الشروانی ۸/ ۲۱۶، البجیرمی علی منہج الطلاب ۴/ ۳۰۶۔

(۱) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۰-۳۶۱۔

میں تجھ پر قسم کھاتا ہوں کہ میں ایسا ضرور کروں گا)۔ دوسرے درجہ میں "واؤ" ہے جو صرف "ظاہر" پر آتا ہے، اس کے ساتھ فعل قسم کو حذف کرنا واجب ہے، اس کے بعد "تاء" کا درجہ ہے جو صرف لفظ اللہ پر آتی ہے، جیسا کہ حضرت ابراہیم کے قصہ میں فرمان باری ہے: "وتالله لأكيدن أصنامكم"(1) (اور بخدا میں تمہارے بتوں کی گت بناڈالوں گا)۔ بسا اوقات لفظ "رب" پر آتی ہے مثلاً "تربی"، "ترب الكعبة"، اس کے ساتھ بھی فعل قسم کا حذف کرنا واجب ہے۔

جب فعل کا حذف واجب ہے تو مصادر مثلاً "قسماً" کا حذف کرنا بھی واجب ہوگا۔

باء قسم کی جگہ پر دوسرے حروف آتے ہیں جو یہ ہیں: ہاء، ہمزہ اور لام۔

ہاء کی مثال: ھا اللہ، ہاء ممدودہ ومقصورہ کے فتحہ کے ساتھ اور لفظ اللہ کے ہمزہ قطعی ووصلی کے ساتھ، وصلی کی صورت میں ہمزہ حذف ہوجائے گا۔

ہمزہ کی مثال: آللہ، ممدودہ ومقصورہ اور لفظ اللہ کے ہمزہ کے وصل کے ساتھ جو حذف ہوجائے گا۔

رہا لام، تو صاحب "المبدع" نے لکھا ہے کہ اگر کوئی "باء" کے بجائے "لام جر" کے ساتھ (للہ) کہے تو صیغۂ یمین ہوگا۔ "لام" کا استعمال صرف اس قسم میں ہوتا ہے جس کے ضمن میں تعجب کا معنی ہو جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج"(2) (حضرت آدم جنت میں گئے تو خدا کی قسم! آفتاب غروب نہ ہوا کہ نکل گئے)۔

"مغنی اللبیب"، "القاموس" اور "شرح القاموس" سے معلوم ہوتا ہے کہ لام کا استعمال ایک ساتھ قسم وتعجب دونوں کے لئے ہوتا ہے اور یہ لفظ اللہ کے ساتھ خاص ہے۔

یہ حنفیہ کا قول ہے، بقیہ مذاہب میں بھی یہی ہے(1)۔

## حرف قسم کا حذف کرنا:

**۲۵** - اگر حالف اسے (واؤ) یعنی حرف قسم کو ذکر نہ کرے، بلکہ مثلاً کہے: "الله لأفعلن كذا" تو یمین ہوگی، نیت کی ضرورت نہیں، نحو وحرف قسم کے محذوف کی جگہ پر "ہاء" کو جر دے، یا نزع خافض کے طور پر "ہاء" کو فتحہ دے، یا ابتداء کی جگہ پر رفع دے، اور خبر محذوف ہوگی، اس کی تقدیری عبارت یہ ہوگی: "قسمی" یا "قسمی بہ"، یا وصل کو وقف کے قائم مقام کرکے "ہاء" کو ساکن پڑھے۔

حرف جر کے محذوف ہونے کے وقت جر کا باقی رہنا لفظ اللہ کے ساتھ خاص ہے، البتہ عربی زبان میں یہ کہنا جائز نہیں: "الرحمن لأفعلن كذا" نون کے کسرہ کے ساتھ، یہی کہا گیا ہے، لیکن راجح یہ ہے کہ جائز ہے مگر قلیل ہے، جو بھی ہو، لحن (اعراب کی غلطی) یمین کے منعقد ہونے سے مانع نہیں۔

یہ حنفیہ ومالکیہ کا مذہب ہے۔

شافعیہ نے کہا: اگر کہے: اللہ، حرف قسم کو حذف کرکے تو نیت کے بغیر یمین نہیں، خواہ اسم کو جر دے یا نصب یا رفع یا ساکن کرے۔

حنابلہ نے کہا: حرف قسم کے بغیر قسم صحیح ہے، مثلاً: "الله لأفعلن كذا" جر ونصب کے ساتھ۔ اور اگر رفع دے تو بھی یمین ہے الا یہ

(1) سورۂ انبیاء ۵۷۔

(2) فتح القدیر بذیل الہدایہ ۴/۱۱۔

(1) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/۵۸، البدائع ۳/۵، الشرح الصغیر ۱/۳۲۸، نہایۃ المحتاج بشرح المنہاج ۸/۱۶۸، مطالب اولی النہی ۶/۳۶۴، ۳۶۵۔

رفع دے، الا یہ کہ عربی داں ہو اور یمین کی نیت نہ کرے تو یمین نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ مبتدا ہے یا معطوف[1]، برخلاف غیر عربی داں کے، اس لئے کہ اگر وہ رفع دے تو یمین ہے، کیونکہ لحن معتبر نہیں[2]۔

ج- "مقسم بہ" کو بتانے والا لفظ:

**۲۶-** "مقسم بہ" کو بتانے والا لفظ: وہ ہے جس پر حرف قسم داخل ہو بشرطیکہ وہ اللہ کا نام یا اس کی صفت ہو۔

نام سے مراد: وہ لفظ ہے جو تمام صفات کمال سے متصف ذات پر دلالت کرے اور وہ لفظ اللہ ہے، اسی طرح تمام زبانوں میں اس کے ترجمے یا اللہ کی کسی ایک صفت کے ساتھ متصف ذات پر دلالت کرے، خواہ یہ وصف اس کا خصوصی ہو مثلاً "رحمن، رب العالمین، خالق السموات والارض، اول بلا ابتداء، آخر بلا نهاية، والذی نفسی بيده، والذی بعث الأنبياء بالحق، اور مالک يوم الدين" یا وصف مشترک ہو مثلاً رحیم، عظیم، قادر، رب، مولی، رازق، خالق، قوی، اور سید، یہ اسماء غیر اللہ کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں، اللہ تعالی نے اس کو رسول کی صفت میں ذکر کیا ہے۔ "بالْمُؤْمِنِيْنَ رَءُوْفٌ رَحِيْمٌ"[3] (ایمان والوں کے حق میں تو بڑے ہی شفیق ہیں، مہربان ہیں)۔ ملکۂ سبا کے تعارف میں حضرت سلیمان علیہ السلام سے ہدہد کے قول کی حکایت میں ہے: "وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِيْمٌ"[4] (اور اس کے پاس ایک بڑا تخت ہے)، کھیتی میں پھل کے ارادہ سے نکلنے والے باغ والوں کے بارے میں اللہ تعالی نے فرمایا ہے: "وغدوا على حرد قادرين"[1] (اور اپنے کو اس نہ دینے پر قادر سمجھے)، "حرد" کے معنی روکنا ہے، یہاں مراد مسکینوں کو روکنا ہے، حضرت یوسف کے ایک قیدی ساتھی سے ان کے قول کی حکایت میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "اذكرني عند ربك"[2] (میرا بھی ذکر اپنے آقا کے سامنے کر دینا)۔ اللہ تعالی نے ازواج مطہرات میں دو کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: "وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللّٰهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيْلُ وصالح المؤمنين"[3] (اور اگر پیغمبر کے مقابلہ میں تم کارروائیاں کرتی رہیں تو پیغمبر کا رفیق تو اللہ ہے اور جبرئیل ہیں اور نیک مسلمان)۔ میراث تقسیم کرنے والوں کو مخاطب کرتے ہوئے اللہ تعالی نے فرمایا: "وَ إِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوْ الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِيْنُ فَارْزُقُوْهُمْ مِنْهُ"[4] (اور جب تقسیم کے وقت عزیز اور یتیم اور مسکین موجود ہوں تو انہیں بھی اس میں سے (کچھ) دے دو)۔

حضرت عیسی علیہ السلام کو مخاطب کرتے ہوئے اللہ نے فرمایا ہے: "و اذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني"[5] (اور جب تم مٹی سے پرندہ جیسی شکل میرے حکم سے وجود میں لاتے تھے) اور حضرت موسی کے بارے میں دو عورتوں میں سے، جن کے باپ سے ایک کے قول کی حکایت کرتے ہوئے اللہ نے فرمایا ہے: "إن خير من استأجرت القوي الأمين"[6] (کیونکہ اچھا نوکر وہی ہے جو

---

() شاید مراد یہ ہے کہ وہ خبر ہے اور مبتدا محذوف ہے۔

(۲) البدائع ۳/۵، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/۵۹، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/۳۲۸، نہایۃ المحتاج ۸/۱۶۸، مطالب اولی النہی ۶/۳۶۲۔

(۳) سورۂ توبہ/۱۲۸۔

(۴) سورۂ نمل/۲۳۔

(۱) سورۂ قلم/۲۵۔

(۲) سورۂ یوسف/۴۲۔

(۳) سورۂ تحریم/۴۔

(۴) سورۂ نساء/۸۔

(۵) سورۂ مائدہ/۱۱۰۔

(۶) سورۂ قصص/۲۶۔

قوت ور ہو، امانت دار ہو)، اور فرمان باری ہے: "والفیا سیدها لدی الباب"(1) (اور دونوں نے اس کے آقا (یعنی شوہر) کو دروازہ کے پاس (کھڑا ہوا) پایا)۔

۲۷- صفت سے مراد یہ ہے کہ لفظ ایسا معنی بتائے جس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا درست ہو، خواہ صفت ذات ہو یا صفت فعل۔

صفت ذات یہ ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ متصف ہو، اس کی ضد سے متصف نہ ہو، مثلاً وجود۔

صفت فعل: اللہ تعالیٰ اس سے متصف ہو اور متعلق کے اعتبار سے اس کی ضد سے متصف ہو، مثلاً اللہ کی رحمت اور اس کا عذاب۔

۲۸- علی الاطلاق اللہ کے ہر اسم وصفت سے یمین منعقد نہیں ہوتی، اس میں کچھ شرائط ہیں جن کی تفصیل مذاہب کے درمیان مختلف فیہ ہے۔

چنانچہ اس کے بارے میں حنفیہ کے کئی اقوال ہیں، ارجح قول یہ ہے کہ وہ اسم ایسا ہو جس کی قسم کھانا جائز ہو، خواہ وہ اسم خاص ہو یا اسم مشترک، خواہ اس کے ساتھ حلف متعارف ہو یا غیر متعارف، خواہ اس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ کی نیت کرے یا نہ کرے، البتہ اگر اسم مشترک کے ذریعہ غیر اللہ کی نیت کرے تو یمین نہیں ہوگی، اور اگر اسم کتاب وسنت میں وارد نہ ہو تو یمین نہیں ہوگی الا یہ کہ اس سے حلف کا عرف ہو یا اس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ کی نیت کرے، رہی صفت تو اس کی قسم کھانا درست نہیں مگر یہ کہ اللہ کی خصوصی صفت ہو، خواہ اس سے حلف کا عرف ہو یا نہ ہو یا وہ صفت اللہ کی صفت اور غیر اللہ کی صفت مشترک طور پر ہو لیکن اس سے حلف کا عرف ہو اور صفت ہونے میں برابر ہے کہ صفت ذات ہو یا صفت فعل۔

مالکیہ نے کہا: یمین اللہ کے اسم اور اس کی خاص صفت ذاتیہ سے منعقد ہوتی ہے، رہی صفت مشترک تو اس کے ذریعہ سے یمین منعقد ہوتی ہے، بشرطیکہ غیر اللہ کی صفت مراد نہ ہو، اور صفت فعل سے یمین کے انعقاد میں اختلاف ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اللہ کے اسم مختص سے یمین منعقد ہوتی ہے اگر اس سے اللہ تعالیٰ مراد ہو یا مطلق ہو، اور اگر غیر اللہ کا ارادہ کرے تو ان کے نزدیک ظاہراً یا باطناً کسی طرح مقبول نہیں۔

اللہ کے اس نام سے بھی یمین منعقد ہو جاتی ہے جس کا غالب اطلاق اللہ کے لئے ہو، اور غیر اللہ کے لئے اس کا اطلاق قید کے ساتھ ہی ہوتا ہو مثلاً "رب"، یہ اس صورت میں ہے جبکہ اللہ مراد ہو یا مطلق ہو، لیکن اگر غیر اللہ کا ارادہ کیا ہو تو ان سب کے نزدیک ظاہراً وباطناً قبول کیا جائے گا، اور ایسے اسم مشترک سے بھی یمین منعقد ہوتی ہے جس کا غالب اطلاق اللہ تعالیٰ کے لئے نہیں مثلاً "حی"، "سمیع"، اسی طرح اس لفظ سے جو اللہ تعالیٰ کو شامل ہے گرچہ اللہ تعالیٰ کا اسم نہ ہو مثلاً "شئی"، لیکن اس طرح کے لفظ سے یمین کے انعقاد کے لئے شرط ہے کہ حالف اس سے اللہ تعالیٰ کا ارادہ کرے، لیکن اگر غیر اللہ کا ارادہ کرے یا مطلق رکھے تو یمین منعقد نہیں ہوگی۔

حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ میں تفصیل نہیں، بلکہ ان کا کہنا ہے کہ جو اللہ کی طرف مضاف ہو اس سے یمین منعقد ہوتی ہے، لیکن جو مضاف نہ ہو مثلاً "والعزۃ" تو اس سے یمین منعقد نہیں ہوتی، الا یہ کہ اللہ تعالیٰ کی صفت کا ارادہ ہو۔

۲۹- جو اسم اللہ تعالیٰ کے اسماء میں شمار نہیں ہوتا اور اللہ تعالیٰ پر اس کا اطلاق درست نہیں، اس سے یمین منعقد نہیں ہوتی گرچہ اس سے اللہ تعالیٰ کو مراد لیا جائے، شافعیہ نے اس کی مثال میں بعض عوام کا یہ قول پیش کیا ہے "وجناب الرفیع" "جناب" انسان کے لئے اس کے گھر کا صحن ہے، یہ اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے، اور محل ہونے

---

(۱) سورۂ یوسف ۲۵۔

کے ساتھ نیت اثر انداز نہیں ہوتی۔

رہی صفت فعل تو شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس سے یمین منعقد نہیں ہوگی، حنابلہ نے اس سے سکوت اختیار کیا ہے، ہاں انہوں نے علی الاطلاق اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت شدہ صفت سے یمین کا منعقد ہونا بتایا ہے اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اللہ کی صفت فعلیہ سے یمین منعقد ہوتی ہے[1]۔

## قرآن اور حق کا حلف

### الف- قرآن یا مصحف کا حلف:

۳۰- مذہب حنفی میں معتمد یہ ہے کہ قرآن کا حلف یمین ہے، اس لئے کہ قرآن اللہ کا وہ کلام ہے جو اس کی ذاتی صفت ہے اور لوگوں میں اس کے حلف کا عرف ہے، اور قسم کا مدار عرف پر ہے۔

رہا مصحف کا حلف تو اگر حالف کہے، مثلاً کہے: میں اس چیز کی قسم کھاتا ہوں جو اس مصحف میں ہے تو یہ یمین ہوگی، لیکن اگر کہے: میں اس مصحف کی قسم کھاتا ہوں تو یہ یمین نہیں ہوگی، اس لئے کہ مصحف اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں، کیونکہ مصحف کاغذ اور جلد کا نام ہے، لیکن اگر یہ رواج ہو جائے کہ جو مصحف میں ہے، تو عرف کی وجہ سے یمین ہوگی[2]۔

مالکیہ نے کہا: قرآن، مصحف، سورہ بقرہ وغیرہ، آیت الکرسی وغیرہ، تورات، انجیل اور زبور سے قسم منعقد ہوتی ہے، کیونکہ ان سب سے مراد کلام باری ہے جو اللہ کی صفت ذاتیہ ہے، لیکن اگر مصحف سے مراد نقوش اور کاغذ ہوں تو یمین نہیں ہوگی[3]۔

شافعیہ نے کہا: کتاب اللہ، تورات اور انجیل سے بشرطیکہ الفاظ مراد نہ ہوں قرآن اور مصحف سے بشرطیکہ کاغذ اور جلد مراد نہ ہو یمین منعقد ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اطلاق کے وقت عرف میں صرف وہی قرآن مراد ہوتا ہے جو اس میں ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا: کلام اللہ، مصحف، قرآن، تورات، انجیل اور زبور کا حلف یمین ہے، اسی طرح کسی سورت یا آیت کا حلف (بھی یمین ہے)[2]۔

### ب- حق یا حق اللہ کا حلف:

۳۱- لفظ ''حق'': اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے، اس کا ذکر کتاب وسنت میں ہے، لیکن یہ اللہ تعالیٰ کے اسماء مشترکہ میں سے نہیں، شافعیہ نے اس کو ان اسماء کی مثال میں پیش کیا ہے جن سے اطلاق کے وقت صرف اللہ تعالیٰ مراد ہوتا ہے، اور غیر اللہ قید کے بغیر مراد نہیں ہوتا ہے، لہذا اگر کوئی کہے: " والحق لأفعلن كذا" اور مراد اللہ تعالیٰ ہو یا مطلق ہو، تو بلاخلاف یمین ہوگی، اور اگر مراد عدل ہو یا انسانوں کے آپسی حقوق میں سے کوئی حق ہو تو اس کی بات ظاہراً وباطناً قبول کی جائے گی۔

۳۲- رہا ''حق'' جو اللہ تعالیٰ یا اس کے کسی اسم یا صفت کی طرف مضاف ہو جس سے یمین منعقد ہوتی ہے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے:

چنانچہ حنفیہ نے امام ابوحنیفہ، محمد اور امام ابو یوسف سے ایک روایت میں نقل کیا ہے کہ اگر کہے: ''حق اللہ'' تو یمین نہیں ہوگی۔ صاحب ''البدائع'' نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حق طاعات وعبادات ہی ہیں، اس سے وہ اللہ تعالیٰ کا اسم یا اس کی

(۱) البدائع ۳/۸، ابن عابدین ۳/۵۲، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/۳۲۹، ۳۳۰، نہایۃ المحتاج ۸/۱۷۴، ۱۷۵، مطالب اولی النہیٰ ۶/۳۵۸، ۳۶۵۔

(۲) فتح القدیر ۴/۱۰، حاشیہ ابن عابدین ۳/۵۲، البدائع ۳/۸۔

(۳) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/۳۲۹، ۳۳۰۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۱۷۴۔

(۲) مطالب اولی النہیٰ ۶/۳۶۱۔

صفت نہیں۔

امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہے کہ یہ یمین ہے، اس لئے کہ "حق" اللہ کی صفات میں سے ہے اور یہ حقیقت ہے، تو گویا حلف اٹھانے والے نے کہا: "واللہ الحق" اور اس کے حلف کا عرف ہے۔ صاحب "الاختیار" نے اسی روایت کو اختیار کیا ہے۔ ابن نجیم نے "البحر الرائق" میں اسی کو لیا ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: "حق اللہ" سے قسم منعقد ہو جائے گی، اس کا مقصد عظمت والوہیت ہے، لیکن اگر قسم کھانے والا اس سے تکالیف وعبادت کا قصد کرے جو بندوں کے ذمہ ہیں تو یمین نہیں (۱)۔

## "مقسم بہ" کا حذف

۳۳- اگر حلف اٹھانے والا "مقسم بہ" کا تذکرہ نہ کرے بلکہ کہے: "اقسم" یا "احلف" یا "اشهد" یا "اعزم لأفعل كذا" یا "آليت لا افعل كذا" تو یہ امام ابو حنیفہ وصاحبین کے نزدیک یمین ہوگی۔

مالکیہ نے کہا: اگر حلف اٹھانے والا "احلف" یا "اقسم" یا "اشهد" کہنے کے بعد لفظ "باللہ" نہ کہے تو یمین ہوگی، اگر اس کی یعنی حلف باللہ کی نیت کرے، لیکن اگر "اعزم" کہنے کے بعد "باللہ" کو حذف کر دے تو یمین نہیں ہوگی گرچہ اس کی نیت کر لے۔

اس فعل "اعزم" اور بقیہ تینوں افعال کے درمیان فرق یہ ہے کہ "اعزم" کا اصلی معنی قصد و اہتمام ہے، اس لئے یہ قسم کے معنی میں نہ ہوگا، الا یہ کہ اس کے بعد "مقسم بہ" کا تذکرہ کرتے ہوئے "اعزم" کہے "باللہ"، برخلاف ان تینوں افعال کے، کیونکہ وہ قسم کے لئے موضوع ہیں،

(۱) تمام مذاہب کے سابقہ مراجع۔

اس لئے "مقسم بہ" کے حذف کے وقت اس کی نیت کافی ہوگی۔

شافعیہ نے کہا: اگر متکلم محلوف بہ کو حذف کر دے تو صیغہ یمین نہ ہوگا اگرچہ یمین باللہ کی نیت کرے، خواہ فعل قسم کو ذکر کرے یا حذف کرے۔

حنابلہ نے کہا: اگر حلف اٹھانے والا فعل قسم پر دلالت کرنے والے اسم مثلاً "قسماً" کے تلفظ کے بعد لفظ "باللہ" کو حذف کر دے تو صیغہ یمین نہ ہوگا الا یہ کہ حلف باللہ کی نیت کرے (۱)۔

## "مقسم علیہ" کو بتانے والا لفظ

۳۴- "مقسم علیہ" پر دلالت کرنے والا لفظ وہ جملہ ہے جس کے مضمون کو مثبت یا منفی طور پر ثابت کرنے اور پورا کرانے کا حلف اٹھانے والا ارادہ کرتا ہے، اور اس کو جواب قسم کہتے ہیں۔

عربی زبان میں اثبات کی صورت میں لام تاکید مع نون تاکید لانا ضروری ہے اگر فعل مضارع ہو(۲)، اور "لام" و "قد" کے ساتھ اگر ماضی ہو(۳)، کہا جائے گا: "واللہ لأفعلن كذا" یا "لقد فعلت كذا" اور نفی کی صورت میں فعل کی تاکید نہیں ہوگی، بلکہ کہا جائے گا: "واللہ لا أفعل كذا" یا "ما فعلت كذا"(۴)۔

لہذا اگر فعل مضارع مثبت آئے، اس میں لام و نون تاکید نہ ہو، تو اس کو حرف محذوف کے ذریعہ منفی مانا جائے گا جیسا کہ فرمان باری

(۱) البدائع ۳/۵، الشرح الصغیر ۱/ ۳۲۹، ۳۳۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۹، الجمل حاشیۃ الشروانی ۸/ ۲۱۴، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۰۔
(۲) یہاں وقت ہے جبکہ مستقبل کے لئے ہو لیکن اگر حال کے لئے ہو تو نون تاکید کے بغیر صرف لام کے ذریعہ تاکید لایا جائے گا مثلاً "اقسم باللہ لأبغض كل منافق"۔
(۳) بسا اوقات صرف "لام" لایا جاتا ہے مثلاً "اقسم باللہ لفعلت كذا"۔
(۴) اگر کہا جائے "لا فعلت" تو یہ ماضی مضارع کے حکم میں ہوگی، یعنی مستقبل میں نفی کے لئے ہوگی۔

ہے: "تاللہ تفتؤ تذکر یوسف"(1) یعنی "لاتفتؤ"۔

لہذا، اگر کوئی کہے: "واللہ أکلم فلانا الیوم" تو وہ بات نہ کرنے کا حلف لینے والا ہوگا اور بات کرنے پر حانث ہوجائے گا، کیونکہ جب فعل میں لام اور نون تاکید نہیں، تو اس سے پہلے: "لا" نافیہ مقدر مانا جائے گا۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ لوگوں میں اس کے برخلاف کا عرف نہ ہو، لیکن اگر اس طرح کا عرف ثابت ہوتا ہو تو اثبات کا حلف ہوگا، گو کہ یہ عربی زبان کی رو سے غلط ہے جیسا کہ حنابلہ کی کتابوں سے یہی معلوم ہوتا ہے، اور ہم نہیں سمجھتے کہ یہ محل اختلاف ہے، کیونکہ یہ بہت واضح ہے(2)۔

## حرف قسم اور مقسم بہ سے خالی صیغے:

۳۵- بسا اوقات حلف اٹھانے والا ایسے صیغے لاتا ہے جو حرف قسم اور اللہ تعالیٰ کے اسم یا صفت، یا صرف حرف قسم سے خالی ہوتے ہیں، اور بعض فقہاء کے نزدیک یمین باللہ کی طرح ان کو قسم مانا جاتا ہے۔

## الف- لعمر اللہ:

۳۶- اگر کہا جائے: "لعمر اللہ لأفعلن کذا" تو یہ مبتدا مذکور اور خبر مقدر سے مرکب قسم ہوگی، تقدیری عبارت یہ ہے: "لعمر اللہ قسمي" یا "یمیني" یا "أحلف به"، اور یہ تمہارے قول: "وعمر اللہ أي بقائه" کے درجہ قوت میں ہے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے(3)۔

شافعیہ نے کہا: یہ کنایہ ہے، اس لئے کہ عمر کا اطلاق زندگی اور بقاء پر ہوتا ہے، اور اس کا اطلاق دین یعنی عبادت پر بھی ہوتا ہے، لہذا احتمال ہے کہ اس کا معنی: "وحیاة اللہ وبقائه" یا "دینه" ہو تو پہلے دو احتمالات کی صورت میں یمین ہوگی، تیسرے احتمال کی صورت میں نہیں، اس لئے نیت ضروری ہے(1)۔

## ب- وایمن اللہ:

۳۷- یہ لفظ حنفیہ ومالکیہ وغیرہ کی کتابوں(2) میں واو کے بعد آیا ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ واو قسم ہے، اور یہ اللہ تعالیٰ کی برکت یا قوت کی قسم ہوگی، اور حنابلہ کی کتابوں(3) میں بھی واو کے بعد آتا ہے، لیکن بعض حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس کے نون پر ضمہ ہے اور وہ مبتدا ہے۔

معلوم ہے کہ یہ جملہ صرف قسم ہے، لہذا اس پر کوئی حکم مرتب نہ ہوگا، الا یہ کہ اس کے بعد جواب قسم مثلاً "لأفعلن کذا" لایا جائے۔

## ج- "علي نذر" یا "نذر للہ":

۳۸- حنفیہ نے کہا: اگر کوئی کہے: "علي نذر" یا "نذر للہ لأفعلن کذا" یا "لا أفعل کذا" تو یہ یمین ہوگی، لہذا اگر مذکورہ چیز کو پورا نہ کرے تو اس پر کفارہ یمین ہوگا۔

اگر کہے: "علي نذر" یا "نذر للہ" کچھ اور نہ کہے تو اگر نذر سے قربت یعنی حج یا عمرہ وغیرہ کی نیت کرے تو اس پر وہ لازم ہوں، اور اگر کوئی نیت نہ ہو تو کفارہ یمین کی نذر ہوں، گویا اس نے کہا کہ مجھ پر اللہ کے لئے نذر ہے کہ میں ایک یمین کا کفارہ ادا کروں گا، اس کا حکم اس یمین کا سا ہوگا جس میں قسم کھانے والا حانث ہوجائے، اس لئے کہ

---

(1) سورۂ یوسف/ ۸۵۔
(2) ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۵۹، فتح الوہبی ۳/ ۲۰۳۔
(3) البدائع ۳/ ۹، ابن عابدین ۳/ ۵۵، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۶۰، ۳۶۷، الحطاب ۳/ ۲۶۱۔

(1) نہایة المحتاج ۸/ ۱۶۹۔
(2) البدائع ۳/ ۹، ابن عابدین ۳/ ۵۵، الشرح الصغیر ۱/ ۳۳۰، ۳۳۹۔
(3) مطالب أولی النہی ۶/ ۳۵۹۔

فرمان نبوی ہے: "النذر یمین، وکفارته کفارة الیمین"[1] (نذر یمین ہے اور اس کا کفارہ، کفارۂ یمین ہے)، یہ حنفیہ کا مذہب ہے[2]۔

مالکیہ نے کہا: نذر مبہم میں کفارہ لازم ہے، اس کی چار صورتیں ہیں: (اول) "علیّ نذر"، (دوم) "لله علیّ نذر"، (سوم) "إن فعلت کذا أو إن شفی الله مریضي فعلي نذر"، (چہارم) "إن فعلت کذا" یا "إن شفی الله مریضي فلله علیّ نذر"۔ پہلی دو صورتوں میں محض تلفظ سے کفارہ لازم ہو جائے گا اور آخری دو صورتوں میں معلق علیہ کے حاصل ہونے سے کفارہ لازم ہوگا، خواہ اس کا مقصد نیکی کرنا ہو یا شکر ہو[3]۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی کہے: "علیّ نذر" یا "إن شفی الله مریضي فعلیّ نذر" تو اس پر غیر معینہ عبادت لازم ہوگی اور اس کو اختیار رہے جو عبادت چاہے کرے، مثلاً تسبیح، تکبیر، نماز اور روزہ، اور اگر کوئی کہے: "إن کلمت زیداً فعلیّ نذر" یا "فلله علیّ نذر" تو اس کو عبادت اور کفارۂ یمین کے درمیان اختیار دیا جائے گا، اگر وہ "قربت" کو اختیار کرے تو اس کے لئے جائز ہے جو عبادت چاہے اختیار کرے، اور اگر کفارۂ یمین کو اختیار کرے تو وہ کفارہ دے جو حانث پر یمین میں ہوتا ہے۔

اور اگر کوئی کہے: "اگر میں نے زید سے بات کی تو میرے اوپر کوئی نذر ہے" تو حانث ہونے کے وقت اس پر کفارۂ یمین لازم ہوگا، ان تمام مثالوں میں صیغہ نذر کا ہے، یمین کا صیغہ نہیں ہے، وہ صیغہ جس میں ہے: اگر میں نے زید سے بات کی تو، اس کو یمین کہنا جائز ہے اس لئے کہ وہ جھگڑا اور غضب کی نذر میں سے ہے[1]۔

حنابلہ نے کہا: اگر کوئی کہے: مجھ پر نذر ہے اگر میں ایسا کروں، اور اس کو کرے، تو راجح قول کے مطابق اس پر کفارۂ یمین ہوگا، دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر کفارہ نہیں ہوگا، تیسرا قول ہے کہ اگر یمین کی نیت ہو تو اس پر کفارۂ یمین ہوگا ورنہ نہیں، اور اگر کہے: "الله کے لئے مجھ پر نذر ہے"، اور کسی چیز پر اس کو معلق نہ کرے تو بھی راجح قول کے مطابق اس پر کفارۂ یمین ہوگا[2]۔

### و- "علیّ یمین" یا "یمین لله":

۳۹- حنفیہ نے کہا: اگر کہے: مجھ پر یمین یا الله کی یمین ہے میں ایسا کروں گا یا نہیں کروں گا، تو یہ بقول صحیح امام ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک یمین ہے، اور امام زفر نے کہا: اگر کہے: مجھ پر یمین ہے اور الله تعالیٰ کی طرف اس کی اضافت نہ کرے، تو اطلاق کے وقت یمین نہیں ہوگی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ یمین غیر الله کی بھی ہونے کا احتمال ہے، لہذا صیغہ کو یمین بالله نیت کے بغیر نہیں مانا جائے گا۔

امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے لئے استدلال یہ کیا گیا ہے کہ مطلق ہو تو اس سے مراد یمین بالله ہوتی ہے، کیونکہ یہی شرعاً جائز ہے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ محلوف علیہ مذکور ہو۔

اگر محلوف علیہ مذکور نہ ہو بلکہ حالف کہے: الله پر ہے: "مجھ پر یمین ہے یا الله کی یمین ہے" اس سے زیادہ کچھ نہ کہے، اور انشاء التزام کا

---

(۱) حدیث: "النذر یمین..." کی روایت احمد نے اپنی مسند (۱۴۹/۴) اور طبرانی نے المعجم الکبیر میں عقبہ بن عامرؓ عن النبی ﷺ سے کی ہے، حافظ عراقی نے کہا یہ حدیث حسن ہے (فیض القدیر شرح الجامع الصغیر ۲۹۸/۶)۔

(۲) البدائع ۵/۳، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵۵/۳۔

(۳) اقرب المسالک ۳۲۲/۱۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۲۰۸/۸، ۲۰۹۔

(۲) مطالب اولی النہی ۴۲۷/۶، کشاف القناع ۲۹۴/۸، الانصاف ۱۹۴/۱۱۔

اور وہ کرے اور سابق التزام کی خبر دینا مقصود نہ ہو تو اس پر کفارۂ یمین ہوگا، اس لئے کہ یہ صیغۂ نذر کے صیغوں میں سے مانا جاتا ہے، اور یہ گزر چکا ہے کہ نذر مطلق جس میں منذور کا ذکر نہ ہو اس کو کفارہ کی نذر مانا جاتا ہے، اس لئے اس کا حکم یمین کے حکم کی طرح ہوگا۔

مالکیہ نے کہا: التزام یمین کے لئے نذر مبہم کی طرح چار صیغے ہیں، اور ان کی مثالیں یہ ہیں: "مجھ پر یمین ہے، اللہ کے لئے مجھ پر یمین ہے اگر اللہ میرے مریض کو شفا دے دے یا اگر میں زید سے بات کروں تو مجھ پر یمین ہے، اور اگر اللہ میرے مریض کو شفا دے دے یا اگر میں زید سے بات کروں تو اللہ کے لئے مجھ پر یمین ہے"۔

ظاہر ہے کہ مقصود موجب یمین ہے، لہذا کلام میں مضاف محذوف ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی کہے: "مجھ پر یمین ہے" تو یمین نہیں بنے گی، خواہ مطلق ہو یا معلق، اس لئے کہ یہ یمین یعنی حلف کا التزام ہے اور یہ نماز، روزہ کی طرح عبادت نہیں، اس لئے لغو ہے۔

حنابلہ نے کہا: اگر کوئی کہے: مجھ پر یمین ہے اگر میں ایسا کروں" تو اس کے بارے میں تین قول ہیں: اول: لغو ہے جیسا کہ شافعیہ کا قول ہے، دوم: یہ کنایہ ہے، اس لئے نیت کے بغیر یمین نہیں ہوگی، سوم اور یہی راجح ہے: یہ یمین ہے، نیت کی ضرورت نہیں[1]۔

ھـ- "علي عہد اللہ" یا "میثاق اللہ" یا "ذمۃ اللہ":

۴۰ - حنفیہ نے کہا: اگر کہا جائے: مجھ پر اللہ کا عہد یا اللہ کا ذمہ یا اللہ کا میثاق ہے کہ دیانۃ نہ کروں گا تو یہ صیغے یمین ہیں، اس لئے کہ یمین باللہ: کسی چیز کے اثبات یا نفی پر اللہ سے عہد کرنا ہے، فرمان باری ہے: "وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا"[1] (اور پورا کرو اللہ کے عہد کو جب تم عہد کر چکے ہو اور قسموں کو بعد ان کے استحکام کے مت توڑو)۔

اللہ تعالی نے عہد کو یمین قرار دیا، ذمہ اور عہد ایک ہیں، اور اسی معنی میں "ذمی" کفار سے جزیہ لیا جاتا ہے اس کو "اہل ذمہ" یعنی "اہل عہد" کہا جاتا ہے، عہد اور میثاق مترادف الفاظ ہیں، لہذا کلام میں مضاف محذوف ہے، تقدیری عبارت یہ ہے: "علیّ موجب عهد الله وميثاقه وذمته"۔

اگر اللہ کا نام ذکر نہ کیا جائے یا محلوف علیہ کا ذکر نہ ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو "علیّ یمین" کے بارے میں گزرا[2]۔

مالکیہ و حنابلہ نے کہا: یمین کے صریح صیغوں میں ہے: "عليّ عهد الله لا أفعل أو لأفعلن كذا مثلاً" تو حانث ہونے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا اگر یمین کی نیت ہو یا مطلق ہو، اور اگر یمین کی نیت نہ کرے بلکہ عہد سے وہ فرائض مراد لے جو بندوں پر واجب ہیں تو یمین نہیں ہوگی۔

مالکیہ نے مزید کہا: اگر کوئی کہے: "أعاهد الله" (میں اللہ سے معاہدہ کرتا ہوں) تو اصح قول کے مطابق یمین نہیں، اس لئے کہ معاہدہ انسان کے اوصاف میں سے ہے، اللہ کی صفت میں سے نہیں، اسی طرح یہ کہنا: "لك عليّ عهد" (تمہارے لئے مجھ پر عہد ہے) یا "أعطيك عهداً" (میں نے تم کو عہد دے دیا)۔

شافعیہ نے کہا: کنایات یمین میں سے ہے: "عليّ عهد الله أو

(1) البدائع ۳/۹، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/۵۵، اقرب المسالک ۱/۳۳۲، ۳۳۳، نہایۃ المحتاج ۸/۲۰۹، الانصاف ۱۱/۳۸، مطالب اولی النہی ۶/۳۷۲۔

(1) سورۂ نحل ر ۹۱۔

(2) البدائع ۳/۹، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/۵۵۔

"ميثاقه أو ذمته أو أمانته أو كفالته لأفعلن كذا" یا "لا أفعل كذا" ہے، لہذا نیت کے بغیر یمین نہیں ہوگی، کیونکہ اس میں ظاہری طور پر غیر یمین کا احتمال ہے(۱)۔

و- علیّ کفارۃ یمین:

۴۱- حنفیہ نے کہا: "علیّ یمین" (مجھ پر یمین ہے) کہنے والے کا مقصود "علیّ موجب یمین" (مجھ پر موجب یمین ہے) ہوتا ہے اور وہ کفارہ ہے۔

لہذا اگر کہے: مجھ پر کفارۂ یمین ہے، تو اس کا حکم "مجھ پر یمین ہے" کہنے والے کے حکم کی طرح ہے (دیکھئے فقرہ ۳۹)۔

مالکیہ نے کہا: اگر کوئی کہے: "علیّ كفارة" (مجھ پر کفارہ ہے)، تو یہ "علیّ نذر" کہنے کی طرح ہے، اور صیغۂ نذر کی طرح اس کے چار صیغے ہیں۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی کہے: مجھ پر کفارۂ یمین ہے، تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا (دیکھئے فقرہ ۳۹)۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی کہے: "مجھ پر کفارۂ یمین ہے" تو اس پر عدم تعلیق نہ کرنے کی صورت میں تلفظ کے وقت سے کفارہ واجب ہوگا، اور اگر کسی پسندیدہ امر مثلاً شفاء وغیرہ پر یا غیر پسندیدہ امر مثلاً زید سے گفتگو پر معلق کردے تو معلق علیہ کے حاصل ہونے پر اس پر کفارہ واجب ہوگا(۲)۔

حنابلہ نے کہا: جس نے کہا: مجھ پر یمین ہے اگر ایسا کروں، پھر اس کو کردیا تو اس پر راجح قول کے مطابق کفارۂ یمین ہے جیسا کہ گزرا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی کہے: مجھ پر کفارۂ یمین ہے اگر ایسا کروں، پھر اس کو کردیا تو ان کے نزدیک راجح قول کے مطابق کفارۂ یمین ہوگا۔

ز- علیّ کفارۃ نذر:

۴۲- "علیّ نذر" کہنے والے کا حکم گزر چکا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی کہے: "علیّ كفارة نذر" تو اس پر حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کفارۂ یمین ہوگا، شافعیہ نے اس کے مقتضا کی صراحت کرتے ہوئے کہا: اگر کوئی کہے: "علیّ كفارة نذر" تو اس پر صیغۂ مجرد (غیر معلق) کی صورت میں یمین مجرد کا کفارہ، اور صیغۂ معلق کی صورت میں یمین معلق کا کفارہ واجب ہوگا(۱)۔

ح- علیّ کفارۃ:

۴۳- گزر چکا ہے کہ یمین یا نذر وغیرہ کی طرف کفارہ کی اضافت کئے بغیر اگر کوئی کہے: "علیّ كفارة" تو اس پر مالکیہ کفارۂ یمین واجب کرتے ہیں۔

اطلاق کے وقت اس صیغہ کا حکم ہمیں دوسرے مذاہب میں نہیں ملا، رہا نیت کے وقت اس کا حکم یہ ہے کہ کفارہ کا نام جس پر صادق آتا ہے ان میں سے جس کی نیت کرے گا وہی واجب ہوں۔

ط- کسی چیز یا کسی عمل کو اپنے اوپر حرام قرار دینا:

۴۴- حنفیہ کی رائے ہے کہ انسان کا اپنے اوپر کسی چیز یا فعل کو حرام کرنا حلف باللہ کے قائم مقام ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ کہے: یہ

---

(۱) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۵، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۷۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۹۔

(۲) سابقہ مراجع، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۰۸۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۰۸۔

کپڑا مجھ پر حرام ہے یا اس کپڑے کا پہننا مجھ پر حرام ہے، خواہ یہ چیز جس کی طرف حرام ہونے کی نسبت کی ہے یا جس کی طرف اس کام کی نسبت کی ہے، خود اس کی مملوک ہو یا نہ ہو، مثلاً دوسرے کے کھانے وغیرہ کے بارے میں بات چیت کے دوران کہے: یہ کھانا مجھ پر حرام ہے یا اس کھانے کو کھانا مجھ پر حرام ہے، اور خواہ یہ چیز مباح ہو یا نہ ہو مثلاً کہے: یہ شراب مجھ پر حرام ہے یا اس شراب کا پینا مجھ پر حرام ہے۔

ب- یہ ہر صیغہ یمین مانا جائے گا، لیکن اگر وہ چیز پہلے سے حرام یا دوسرے کی ملکیت میں ہو تو یہ صیغہ نیت کے بغیر یمین نہیں ہوگا، یعنی ابتداءً تحریم کی نیت کرے، اور اگر یہ خبر دینے کی نیت کرے کہ شراب اس پر شرعاً حرام ہے یا فلاں کا کپڑا شرعاً اس پر حرام ہے تو یہ صیغہ یمین نہ ہوگا، اور اسی طرح اگر مطلق رکھے، اس لئے کہ اس عبارت سے فوری طور پر ذہن میں خبر دینا آتا ہے۔

پھر یمین کی تحریم کا معنی صرف یہی ہے کہ اس سے مقصود فعل کی تحریم ہو، جیسا کہ شرعاً یمین کی تحریم میں مثلاً اس آیت میں ہے: "حرمت عليكم أمهاتكم"[1] (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں تمہاری مائیں)، نیز: "حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير"[2] (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور سور کا گوشت)۔

اور فرمان نبوی ہے: "كل مسكر حرام"[3] (ہر نشہ آور چیز حرام ہے)، امہات وغیرہ کی تحریم سے مراد ان سے شادی کا حرام ہونا ہے، اور مردار وغیرہ اور نشہ آور چیز کے حرام ہونے سے مراد اس کے کھانے پینے کا حرام ہونا ہے۔

۴۵- ذیل میں تحریم کے ان صیغوں کی مثالیں پیش ہیں جن کو یمین سمجھا جاتا ہے، نیز ان میں سے ہر ایک میں حانث ہونے کی شکل کا بیان ہے:

(۱) اگر کہے: یہ کھانا یا مال یا کپڑا یا گھر مجھ پر حرام ہے تو کھانا کھانے، مال خرچ کرنے، کپڑا پہننے اور گھر میں رہائش سے حانث ہو جائے گا اور اس پر کفارہ واجب ہوگا، اور ان میں سے کسی چیز کے ہبہ کرنے یا صدقہ کرنے سے حانث نہیں ہوگا۔

(۲) اگر کوئی عورت اپنے شوہر سے کہے: تم مجھ پر حرام ہو یا میں نے تم کو اپنے لئے حرام کر لیا، تو اگر جماع میں اپنی رضامندی سے شوہر کی اطاعت کرے گی تو حانث ہو جائے گی، اسی طرح اگر شوہر اس کو جماع پر مجبور کرے تو بھی حانث ہوگی، کیونکہ حانث ہونے میں اختیار شرط نہیں ہے۔

(۳) اگر کچھ لوگوں سے کہے: تم لوگوں سے گفتگو مجھ پر حرام ہے، تو ان میں سے کسی ایک سے بھی گفتگو کرے گا تو حانث ہو جائے گا، سب سے گفتگو پر حانث ہونا موقوف نہیں ہوگا، اسی طرح اگر کہے: فقیروں سے گفتگو کرنا یا اس گاؤں والوں سے گفتگو کرنا یا اس روٹی کا کھانا مجھ پر حرام ہے، تو کسی ایک سے گفتگو کرنے اور ایک لقمہ کھانے سے حانث ہو جائے گا، لیکن اگر کہے: بخدا میں تم لوگوں سے بات نہ کروں گا، یا یہ کہے: میں فقراء سے بات نہیں کروں گا یا اس گاؤں والوں سے بات نہیں کروں گا، یا یہ روٹی نہیں کھاؤں گا، تو جب تک سب سے بات نہ کرے اور ساری روٹی نہ کھا لے حانث نہ ہوگا۔

(۴) اگر کہے: یہ دینار مجھ پر حرام ہیں، تو ان کے ذریعہ سے کوئی چیز خریدنے سے حانث ہو جائے گا، اس لئے کہ عرف کا تقاضا ہے کہ

---

(۱) سورۂ نساء/ ۲۳۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۳) حدیث: "کل مسکر حرام" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۸۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور بخاری نے (۱۰/ ۴۱ طبع السلفیہ مع فتح الباری) میں حضرت عائشہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ اس کی روایت کی ہے: "کل شراب أسکر فهو حرام" (ہر مشروب جو نشہ پیدا کرے وہ حرام ہے)۔

پینے لئے اس سے فائدہ اٹھانا حرام ہے، مثلاً اس کے ذریعہ کپڑا یا کھانا خریدے، اور اگر ان کو ہبہ یا صدقہ کردے تو حانث نہ ہوگا۔

ابن عابدین نے کہا: ظاہر یہ ہے کہ اگر ان کے ذریعہ اپنے دین کو ادا کرے تو حانث نہ ہوگا، پھر انہوں نے کہا: غور کریں۔

(۵) اگر کہے: ہر حلال مجھ پر حرام ہے، یا کہے: اللہ کا حلال یا مسلمانوں کا حلال مجھ پر حرام ہے تو یہ کھانا پینا چھوڑنے کی یمین ہوگی، الا یہ کہ کوئی اور نیت کرے اور یہ استحسان ہے۔

مالکیہ نے کہا: بیوی کے علاوہ میں حلال کو حرام کرنا لغو ہے، وہ کسی چیز کا مقتضی نہیں، مگر یہ کہ باندی کو اسے آزاد کرنے کی نیت سے حرام کرے تو باندی آزاد ہو جائے گی، لہذا اگر کوئی کہے: خادم یا گوشت یا گیہوں مجھ پر حرام ہے اگر میں ایسا کروں، پھر اس کو کر گزرے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، اور اگر کوئی کہے: اگر میں ایسا کروں تو میری بیوی مجھ پر حرام ہے یا تو میرے اوپر حرام ہے، تو اس پر مدخول بہا کو (تین) قطعی طلاقیں ہوں گی، بشرطیکہ تین سے کم کی نیت نہ کرے، ورنہ حسب نیت لازم ہوگا، اور غیر مدخول بہا کو ایک طلاق لازم ہوگی، بشرطیکہ اس سے زائد کی نیت نہ کرے۔ یہی مذہب مشہور ہے، ایک قول یہ ہے کہ غیر مدخول بہا کی طرح مدخول بہا میں بھی اس پر ایک طلاق بائن لازم ہوگی بشرطیکہ زائد کی نیت نہ کرے۔ ایک اور قول ہے کہ مدخول بہا کی طرح غیر مدخول بہا پر اس میں تین طلاقیں لازم ہوں گی، بشرطیکہ کم کی نیت نہ کرے، اور اگر کہے ہر حلال مجھ پر حرام ہے اور بیوی کو مستثنی کرے تو اس پر کچھ لازم نہیں، اگر مستثنی نہ کرے تو بیوی میں مذکورہ بالا نتیجے لازم ہوں گے۔

شافعیہ نے کہا: اگر کوئی اپنی بیوی سے کہے: تم مجھ پر حرام ہو یا میں نے تم کو حرام کردیا، اور ایک طلاق یا چند طلاقوں کی یا ظہار کی نیت کرے تو طلاق واقع ہوگی، اور اگر میں عورت یا اس کی بچی یا اس کی شرمگاہ یا اس کے سر کو حرام کرنے کی نیت کرے یا بالکل کچھ نیت نہ کرے (مطلق رکھے یا اس کو موقت کردے) تو مکروہ ہے، لیکن بیوی اس پر حرام نہیں ہوگی اور اس پر کفارہ یمین لازم ہوگا اور یہ یمین نہیں ہوگی اس لئے کہ یہ نہ اللہ کی قسم ہے اور نہ ہی طلاق وغیرہ کی تعلیق۔

لزوم کفارہ کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کی بیوی حج یا عمرہ کے احرام میں نہ ہو اور نہ ہی بالشبہہ کی وطی سے عدت میں نہ ہو، اگر ایسی صورت حال ہو تو کفارہ واجب نہیں۔ معتمد قول یہی ہے۔

اگر بیوی کے علاوہ مثلاً کپڑے یا کھانے یا دوست یا بھائی کو حرام کرے تو کفارہ لازم نہیں ہوگا(۱)۔

حنابلہ نے کہا: جس نے بیوی کے علاوہ کسی اور حلال کو حرام کیا، تو وہ حلال شرعاً اس پر حرام نہ ہوگا، پھر اگر اس کو کرلے تو وجوب کفارہ کے بارے میں دو اقوال ہیں جن میں راجح قول وجوب کفارہ کا ہے، حرام کرنے میں اس کا منجز یا شرط پر معلق کرنا برابر ہے، منجز کی مثال یہ ہے اللہ نے جو حلال کیا ہے، وہ مجھ پر حرام ہے، میری کوئی بیوی نہیں، میری کمائی مجھ پر حرام ہے، یہ کھانا مجھ پر مردار کی طرح یا خون کی طرح یا سور کے گوشت کی طرح ہے، اور معلق کی مثال یہ ہے اگر میں نے اس کھانے میں سے کھایا تو وہ مجھ پر حرام ہے، اس نے جس چیز کو اپنے اوپر حرام کیا ہے وہ اس پر حرام نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے تحریم کو یمین کہا ہے، فرمان باری ہے: "يا أيها النبيُّ لم تُحرِّمُ ما أحلَّ اللهُ لكَ تبتغي مَرضاتَ(۲) أزواجكَ واللهُ غفورٌ

(۱) ابن عابدین ۳؍۶۳، الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۲؍۳۳۶، الشرح الکبیر ۲؍۱۳۵، اسنی المطالب مع حاشیۃ الشہاب الرملی ۳؍۲۷۲، ۲۷۳۔

(۲) "مرضات" مصدر میمی ہے اور اس کی تاء ان لوگوں کی لغت کے مطابق جو مفرد مونث پر وقف کرتے وقت "ہاء" پڑھتے ہیں لمبی لکھی جاتی ہے اور جو لوگ حالت وقف میں "تاء" پڑھتے ہیں ان کی لغت کے مطابق مدورہ لکھی جاتی ہے یہ دونوں لغات فصیح ہیں، لیکن پہلی لغت کا استعمال زیادہ ہے یہاں پر

رحیم، قد فرض اللہ لکم تحلۃ أیمانکم"(1) (اے نبی! جس چیز کو اللہ نے آپ کے لئے حلال کیا ہے، اسے آپ کیوں حرام کررہے ہیں، اپنی بیویوں کی خوشی حاصل کرنے کے لئے اور اللہ بڑا مغفرت والا ہے بڑا رحیم ہے، اللہ نے تمہارے لئے تمہاری قسموں کا کھولنا مقرر کردیا ہے)۔

یمین حلال کو حرام نہیں کرتی، ہاں حنث کے سبب کفارہ کو واجب کرتی ہے، اس آیت میں بھی کفارہ کے وجوب کی دلیل ہے، رہا بیوی کو حرام کرنا تو وہ ظہار ہے، خواہ اس کے ذریعہ ظہار، طلاق یا یمین کی نیت کرے یا کسی چیز کی نیت نہ کرے، راجح قول یہی ہے۔

اگر کہے: اللہ نے میرے لئے جو اہل ومال حلال کئے ہیں وہ مجھ پر حرام ہیں (اور اس کے پاس بیوی ہو) تو یہ ظہار اور مال کو حرام کرنا ہوگا، اور کفارۂ ظہار ان دونوں کی طرف سے کافی ہے(2)۔

## لفظ "نعم" (ہاں) کے ذریعہ تصدیق کا یمین کے قائم مقام ہونا:

۴۶- حنفیہ کا مذہب صحیح یہ ہے کہ جس پر یمین پیش کی جائے اور وہ کہے: ہاں تو وہ حلف اٹھانے والا ہوجائے گا، اور اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے: تم پر اللہ کا عہد ہے اگر تم نے ایسا کیا، اور دوسرا کہے: ہاں تو حلف اٹھانے والا وہ ہوگا جس نے ہاں کہا، یمین پیش کرنے والے پر یمین بھی نہیں ہوگی اگرچہ اس کی نیت کرے، اس لئے کہ اس کا قول "علیک" مخاطب پر یمین کو لازم کرنے میں راجح ہے، اس لئے ابتداءً کہنے والے پر اس کا یمین ہونا ممکن نہیں، لیکن اگر کہے: بخدا قسم ایسا کروگے تو دوسرے نے کہا: ہاں، تو اگر ابتداءً کہنے والا قسم دلانے کی نیت کرے اور ہاں کہنے والا قسم کھانے کی نیت کرے تو صرف ہاں کہنے والا قسم کھانے والا ہوگا، اور اگر دونوں حلف کی نیت کریں تو دونوں حلف اٹھانے والے ہوجائیں گے(1)۔

شافعیہ نے کہا: اگر کسی سے معلوم کرنے کے لئے کہا جائے: تم نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی؟ یا کیا تم نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی؟ اور دوسرا کہے: ہاں، تو یہ اقرار ہوگا، اور اگر التماس انشاء (طلاق) کے لئے ہو تو صراحتاً طلاق ہوگی، اور اگر حالت کا علم نہ ہو تو معلومات حاصل کرنے پر محمول ہوگا(2)۔

یہ علماء شافعیہ نے طلاق کے بارے میں کہا ہے، اور اس پر یہ بھی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ اگر ایک شخص دوسرے سے کہے: تم نے حلف اٹھالیا؟ یا کیا تم نے اللہ کا حلف اٹھالیا؟ زید سے بات نہیں کروگے؟ اور دوسرا کہے: ہاں، تو اس میں تفصیل ہے: اگر خبر معلوم کرنے کے لئے ہو تو اقرار ہوگا، جس میں صدق وکذب کا احتمال ہے، بات کرنے سے حانث ہوجائے گا اگر سچا ہو، اور اس کی وجہ سے حانث نہ ہوگا اگر جھوٹا ہو۔

اور التماس انشاء حلف کے لئے ہو تو صریح حلف ہوگا۔

اور حالت کا علم نہ ہو تو معلومات حاصل کرنے پر محمول ہوگا اور جواب اقرار ہوگا، واللہ اعلم، دوسرے مذاہب کی اس سلسلہ میں صراحت نہیں ملی۔

## حرف قسم اور اس کے قائم مقام کے ذریعہ غیر اللہ کا حلف:

۴۷- ماسبق سے یہ معلوم ہوچکا ہے کہ حرف قسم اور اس کے قائم

= مفتوحہ لکھی گئی ہے اس لئے کہ وقف کی حالت میں یہ "تا" پڑھی جاتی ہے۔

(1) سورۂ تحریم ۱، ۲۔

(2) مطالب اولی النہی ۱/ ۷۱، ۵/ ۵۱۰۔

(1) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۹۵، ۹۶، تقریرات الرافعی ۲/ ۲۱۔

(2) الوجیز للغزالی ۲/ ۶۹، اسنی المطالب ۳/ ۲۴۳، ۳۲۵۔

مقام کے ذریعہ یمین شرعی طور پر یمین باللہ تعالیٰ میں منحصر ہے، لہذا حرف قسم اور اس کے قائم مقام کے ذریعہ غیر اللہ کا حلف یمین شرعی نہیں مانا جائے گا، اور نہ اس میں حانث ہونے پر کفارہ واجب ہوگا۔

اس کی مثالوں میں سے یہ ہے کہ انسان: اپنے باپ، یا بیٹے یا نبیوں، یا ملائکہ علیہم السلام یا عبادت مثلاً: روزہ، نماز، یا کعبہ یا حرم یا زمزم یا قبر یا مسجد یا کسی اور مخلوق کی قسم کھائے، خواہ حلف اٹھانے والا ان الفاظ کو حرف قسم کے بعد لائے یا ان کی طرف لفظ "حق" یا "حرمت" یا "حیات" وغیرہ کی اضافت کرے، خواہ حلف حرف قسم کے ذریعہ ہو یا حرف قسم کے ساتھ مخصوص صیغہ سے ہو جس میں یہ حروف ہوں مثلاً: "لعمرک، لعمري، عمرک الله[1]، عليّ عهد رسول الله لأفعلن كذا"۔

۴۸- اس کی ممانعت کئی احادیث میں آئی ہے: فرمان نبوی ہے: "من كان حالفا فلا يحلف إلا بالله"[2] (جو حلف اٹھانا چاہے وہ صرف اللہ کا حلف اٹھائے)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "من حلف بغير الله فقد أشرك" (جس نے غیر اللہ کا حلف اٹھایا اس نے شرک کیا)۔ ایک روایت میں ہے: "فقد كفر"[3] (اس نے کفر کیا)۔

نیز فرمان نبوی ہے: "من حلف بالأمانة فليس منا"[1] (جس نے امانت کا حلف اٹھایا، وہ ہم میں سے نہیں)۔

نسائی میں مذکور حضرت سعد بن ابی وقاص کی روایت میں ہے کہ میں نے لات وعزیٰ کا حلف اٹھایا، رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو اس کا ذکر کیا، تو آپ نے فرمایا: "لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير وانفث عن شمالك ثلاثا، وتعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ثم لا تعد" (کہو: اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں، وہ تنہا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، اسی کے لئے ملک اور اسی کے لئے تمام تعریف ہے، وہ ہر چیز پر قادر ہے، اور اپنی بائیں جانب تین بار تھوکو اور

---

( ) اس مثال میں "عمر" کا معنی: اللہ کی بقاء کا اعتقاد ہے لہذا کسی کے قول: "عمرک الله" کا معنی: میں تمہارے اس اعتقاد کی قسم کھاتا ہوں کہ اللہ باقی ہے اور یہ اعتقاد حالف کی صفت ہے اللہ کی صفت نہیں۔

(۲) حدیث: "من كان حالفا فلا يحلف إلا بالله" کی روایت نسائی (۷/ ۴ طبع مکتبہ تجاریہ) نے کی ہے اور اصل حدیث صحیح بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۵۳۰ طبع السلفیہ) میں ہے۔

(۳) حدیث: "من حلف بغير الله فقد أشرك" اور ایک روایت کے مطابق "فقد كفر" کی روایت احمد (۲/ ۳۴ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۱/ ۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے ان سے اتفاق کیا ہے۔

(۱) حدیث: "من حلف بالأمانة فليس منا" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۵۷ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور نووی نے ریاض الصالحین (ص ۶۰ طبع المکتب الاسلامی) میں اس کو صحیح کہا ہے۔

مناوی نے فیض القدیر (۶/ ۱۲۱) میں کہا: امانت جزء اعظم ہیں مثلاً نماز، روزہ اور حج۔ اور آپ کا قول "فليس منا" (ہم میں سے نہیں) کا معنی یہ ہے کہ اس کا شمار متقیوں میں نہیں، نہ اس کا شمار اکابر مسلمین میں ہوگا، یا وہ ہمارے جیسے اخلاق والوں میں سے نہیں، اس لئے کہ یہ اہل کتاب کے دین میں سے ہے، نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اسماء وصفات کا حلف اٹھانے کا حکم دیا ہے، امانت اللہ کے امور میں سے ایک امر ہے اس کا حلف اٹھانے سے اسماء وصفات اور امانت کے درمیان برابری کا وہم ہوتا ہے اسی وجہ سے مسلمانوں کو اس سے منع کردیا گیا جیسا کہ آباء کے حلف سے منع کردیا گیا۔

پھر انہوں نے صاحب مالکی سے نقل کیا: امانت میں اشتباہ ہے اگر اس سے مراد مخلوق کے درمیان کی امانت ہو تو وہ یمین نہیں، اور اگر مراد وہ امانت ہو جو اللہ کی ایک صفت ہے تو یہ یمین ہے اھ۔ ہم اس مسئلہ کی وضاحت کے لئے کہتے ہیں: حلف اٹھانے والا کبھی کہتا ہے: "والأمانة"، یا "وأمانة الله"، یا "عليّ الأمانة"، یا "عليّ أمانة الله لأفعلن كذا" مثلاً۔ ان تمام صورتوں میں یا تو اللہ کی ذاتی صفت مراد ہوگی جو کہ بندوں کو پابند بناتا اور مکلف بناتا ہے اور یہ اللہ کے کلام قدیم کی طرف لوٹے گی، یا اس سے مراد بذات خود وہ امور ہیں جن کے بندے مکلف ہیں اور یہ بندوں کی صفات میں سے ہے تو اس آخری اعتبار سے اس کا حلف درست نہیں ہوگا۔

شیطان مردود سے اللہ کی پناہ مانگو، پھر ایسا نہ کرو)۔

نسائی میں سعد سے ایک دوسری روایت میں ہے: "میں نے لات وعزیٰ کا حلف اٹھایا، تو صحابہ نے مجھ سے کہا: تم نے بری بات کہی، رسول اللہ ﷺ کے پاس جاؤ اور انہیں بتاؤ، ہم تو یہی سمجھتے ہیں کہ تم کافر ہو گئے، میں نے آپ ﷺ سے ملاقات کی اور بتایا، تو آپ نے فرمایا: "قل لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ثلاث مرات، وتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثلاث مرات وانفث عن شمالك ثلاث مرات ولا تعد"(۱) (تین بار کہو: اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں، وہ تنہا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں۔ تین بار شیطان مردود سے اللہ کی پناہ مانگو اور تین بار اپنے بائیں طرف تھوکو اور پھر ایسا نہ کرو)۔

نیز صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من حلف منكم فقال في حلفه: باللات، فليقل: لا إله إلا الله، ومن قال لصاحبه تعال أقامرك فليتصدق"(۲) (جو تم میں "لات" و"عزیٰ" کی قسم کھائے اس کو چاہئے کہ لا الہ الا اللہ کہہ لے اور جو اپنے ساتھی سے کہے: آؤ جوا کھیلیں تو وہ صدقہ کرے)۔

۴۹- صحابہ کرام سے غیر اللہ کے حلف پر نکیر منقول ہے۔

مشہور تابعی ابن منہال سے اپنی سند سے حضرت عبداللہ بن مسعود کا یہ قول نقل کیا ہے: مجھ کو اللہ کی جھوٹی قسم کھانا غیر اللہ کی سچی قسم کھانے سے زیادہ پسند ہے، عبدالرزاق نے اپنی سند سے وبرہ سے نقل کیا ہے: ابن مسعود یا ابن عمر نے فرمایا: مجھے اللہ کی جھوٹی قسم کھانا غیر اللہ کی سچی قسم کھانے سے زیادہ پسند ہے، اور عبدالرزاق نے اپنی سند سے حضرت ابن الزبیر سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر نے ان کو کعبہ کی قسم کھاتے ہوئے سنا تو ان سے کہا: اگر قسم کھانے سے قبل مجھے علم ہوتا کہ تم اس کی سوچ رہے ہو تو تم کو سزا دیتا، اللہ کی قسم کھاؤ، اس کے بعد گنہگار ہو یا پوری کرو(۱)۔

(۱) حدیث: "قل لا إله إلا الله" کی روایت نسائی (۷/۸ المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور اس کی اسناد ضعیف ہے (التہذیب لابن حجر ۸/ ۱۲ طبع دائرۃ المعارف النظامیہ الہند)۔

(۲) حدیث: "من حلف منكم فقال في حلفه..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۶۷، ۱۲۶۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

## غیر اللہ کے حلف کا اثر:

۵۰- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ غیر اللہ کے حلف کی صورت میں اس میں حانث ہونے پر کفارہ واجب نہیں ہوتا، البتہ اکثر حنابلہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے حلف اٹھانے پر حانث ہونے کی صورت میں کفارہ واجب ہے، اس لئے کہ یہ شہادتین کا ایک جزء ہے جس کے ذریعہ سے کافر مسلمان ہوتا ہے۔ بعض حنابلہ سے مروی ہے کہ سارے ہی انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے حلف میں بھی حانث ہونے پر کفارہ واجب ہوتا ہے، لیکن حنابلہ کے مذہب میں مشہور تر یہ ہے کہ ہمارے نبی اور بقیہ انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے حلف میں حانث ہونے پر کفارہ نہیں ہوگا۔

فقہاء کے یہاں یہ بھی بالاتفاق ہے کہ غیر اللہ کا حلف ممنوع ہے، البتہ اس نہی کے درجہ میں اختلاف ہے: حنابلہ نے کہا: یہ حرام ہے، مگر امانت کا حلف حرام نہیں، کیونکہ بعض حنابلہ اس کی کراہت کے قائل ہیں، حنفیہ نے کہا: یہ مکروہ تحریمی ہے، جبکہ مالکیہ وشافعیہ کے یہاں معتمد یہ ہے کہ تنزیہی (مکروہ) ہے(۲)۔

(۱) غیر اللہ کے حلف کے حرام ہونے پر احادیث سے استدلال کے ضمن میں ابن حزم نے ان تینوں آثار کو اپنی کتاب "المحلی" (۸/ ۳۹) میں ذکر کیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۴۶، البدائع ۳/ ۸، فتح القدیر ۴/ ۸، الشرح الصغیر ۱/ ۳۰۴، اسنی المطالب ۴/ ۲۴۲، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۴۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر سبقت لسانی سے بلاقصد ہو تو کراہت نہیں، اعرابی (جس نے کہا تھا کہ میں اس پر نہ زیادتی کروں گا نہ اس میں کمی) کے قصہ میں صحیحین کی حدیث کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "افلح و ابیہ إن صدق"[1] (اگر اس نے سچ کہا تو اس کے باپ کی قسم وہ کامیاب ہو گیا)، اسی پر محمول ہے۔

شرائط قسم:

قسم کے انعقاد اور اس کی بقاء کے لئے کچھ شرائط ہیں اور اس کی تین قسمیں ہیں:

(اول)

حالف (قسم کھانے والا) سے متعلق شرائط

یمین کے انعقاد اور اس کی بقاء کے لئے حالف میں چند شرائط ہیں:

۵۱ - (اول): بلوغ، (دوم): عقل۔

یہ دونوں اصل انعقاد کی شرطیں ہیں، لہذا بچہ (اگرچہ ممیز ہو)، مجنون، معتوہ، سکران جس کو تعدی کی وجہ سے سکر نہ ہوا ہو، نائم اور بے ہوش کی یمین منعقد نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ ان تصرفات میں سے ہے جس میں "ایجاب" ہوا کرتا ہے اور یہ لوگ "ایجاب" کی اہلیت نہیں رکھتے۔

اجمالی طور پر ان دو شرطوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے[2]۔

ہاں سکران جس کو تعدی کی وجہ سے سکر ہوا ہو اور بچہ جب بلوغ

(۱) اسنی المطالب ۴/ ۲۴۲۔

(۲) البدائع ۳/ ۱۰، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۲۵۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۷۔

کے بعد حانث ہو جائے، ان کے بارے میں اختلاف ہے، رہا سکران زیادتی کرنے والا، تو جمہور کی رائے ہے کہ اس کی یمین صحیح ہے اگر صریح ہو، اس کی وجہ اس پر تغلیظ اور سختی کرنا ہے، جبکہ ابو ثور، مزنی، زفر، طحاوی، کرخی اور محمد بن مسلمہ وغیرہ کی رائے ہے کہ زیادتی نہ کرنے والے سکران کی طرح اس کی یمین بھی منعقد نہیں ہوگی، اس کی تفصیل اصطلاح "سکر" میں ہے۔

رہا بچہ تو جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس کی یمین منعقد نہیں ہوتی، اور یہ کہ اگر وہ حانث ہو جائے (اگرچہ بلوغ کے بعد) تو اس پر کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ اور طاؤس سے منقول ہے کہ اس کی یمین معلق ہوگی، اگر بلوغ کے بعد حانث ہو تو اس پر کفارہ لازم ہوگا[1]۔

جمہور کی دلیل فرمان نبوی ہے: "رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق وعن الصبي حتى يبلغ"[2] (تین آدمی مرفوع القلم ہیں: سونے والا تا آنکہ بیدار ہو جائے، مجنون تا آنکہ ہوش میں آجائے اور بچہ تا آنکہ بالغ ہو جائے)۔

۵۲ - (شرط سوم): اسلام، یہ رائے حنفیہ و مالکیہ کی ہے، لہذا کافر کی طرف سے یمین باللہ منعقد نہ ہوگی، خواہ وہ ذمی ہو، اگر مسلمان کی یمین منعقد ہو جائے تو کفر کی وجہ سے باطل ہو جائے گی، خواہ کفر حنث سے پہلے ہو یا اس کے بعد، اور اس کے بعد اسلام لانے سے نہیں لوٹے گی[3]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۴۳۔

(۲) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة..." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۶۰ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۲/ ۵۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے اور ذہبی نے اس سے اتفاق کیا ہے۔

(۳) البدائع ۳/ ۱۰، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۷۔

شافعیہ وحنابلہ (۳) نے کہا: یمین کے انعقاد یا اس کی بقاء کے لئے اسلام شرط نہیں، لہذا احکام کی پابندی اختیار کرنے والا کافر یعنی (ذمی اور مرتد) کسی چیز پر اگر اللہ کا حلف اٹھائے، پھر حالت کفر میں حانث ہو جائے تو شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس پر کفارہ لازم ہوگا، لیکن اگر مالی کفارہ دے سکتے تو روزہ کے ذریعہ کفارہ نہ دے سکے گا، یہاں تک کہ اسلام لے آئے، یہ حکم صرف ذمی کا ہے، رہا مرتد تو حالت ردت میں نہ مال کے ذریعہ کفارہ دے گا اور نہ ہی روزہ کے ذریعہ، بلکہ انتظار کرے گا، پھر جب اسلام لے آئے تو کفارہ دے گا، اس لئے کہ ردت کی حالت میں اس کا مال موقوف ہے، لہذا اس میں تصرف نہیں کرنے دیا جائے گا۔

اگر کوئی حالت کفر میں حلف اٹھائے پھر اسلام لائے اور حانث ہو جائے، تو حنفیہ ومالکیہ کے نزدیک اس پر کفارہ نہیں ہوگا، جبکہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اس پر کفارہ ہوگا اگر حلف اٹھاتے وقت اس نے احکام کی پابندی کو اپنے اوپر لازم کیا ہو۔

۵۳ - (شرط چہارم): یمین کا تلفظ، لہذا جمہور کے نزدیک کلام نفس (دل کی بات) کافی نہیں، البتہ بعض مالکیہ کا اختلاف ہے۔

آواز کا اس قدر اظہار ضروری ہے کہ وہ خود سن سکے اگر اس کی سماعت درست ہے، اور سننے سے کوئی چیز مانع نہ ہو مثلاً شور وشغب اور کان کو بند کر لینا۔

سنانا اگرچہ تقدیراً ہو جمہور کی رائے کے مطابق شرط ہے، جو کہتے ہیں کہ نماز میں سورۂ فاتحہ کی قراءت کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے، مالکیہ اور حنفیہ میں کرخی نے کہا: سنانا شرط نہیں، شرط صرف یہ ہے کہ زبان کی حرکت کے ساتھ حروف کی ادائیگی کرے اگرچہ وہ خود نہ سنے، اور نہ وہ شخص جو اپنا کان اس کے منہ کے قریب رکھے، اور سماعت ٹھیک ہو اور کوئی مانع بھی نہ ہو۔

نیز حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ گونگے کی طرف سے یمین کا اشارہ نطق کے قائم مقام ہے۔

شافعیہ نے کہا: تحریر اگر صراحت کے ساتھ ہو تو کنایہ مانی جائے گی، اس لئے کہ اس میں نقل قلم اور روشنائی کے تجربہ وغیرہ کا احتمال ہے، اور گونگے کا اشارہ اگر خاص طور پر اس کو سمجھدار سمجھ سکتے تو کنایہ ہے، اس میں نیت کی ضرورت ہے، اور اگر ہر شخص اس کو سمجھ لیتا ہو تو یہ صریح ہے (۱)۔

### حالف میں رضامندی اور ارادہ کا ہونا:

۵۴ - حنفیہ کے نزدیک حالف میں رضامندی اور ارادہ شرط نہیں ہے، لہذا حنفیہ کے نزدیک مکرہ اور مخطی کی یمین درست ہے، مخطی سے مراد وہ شخص ہے جو حلف کے علاوہ کسی اور چیز کا ارادہ کرے اور زبان پر حلف آجائے، مثلاً وہ کہنا چاہتا تھا: مجھے پانی پلاؤ، اور زبان سے نکل گیا: بخدا میں پانی نہیں پیوں گا، اس لئے کہ یمین ان تصرفات میں سے ہے جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں، لہذا اس میں اکراہ اور خطاء اثر انداز نہیں ہوں گے، جیسا کہ طلاق، عتاق، نذر اور دوسرے ناقابل فسخ تصرفات۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: رضامندی اور ارادہ شرط ہے، لہذا مکرہ اور مخطی کی یمین منعقد نہیں ہوگی (۲)، البتہ شافعیہ نے

---

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۶۱۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۰۰، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، الشرح الصغیر ۱/ ۳۳۱، مواہب الجلیل للحطاب ۳/ ۲۶۱، اسنی المطالب ۴/ ۲۴۷، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۵۷۔

(۲) قابل لحاظ امر یہ ہے کہ سبقت لسانی کی دو قسمیں ہیں: اول: یمین کا سرعت کے ساتھ زبان پر آجانا، جیسا کہ وہ شخص جو گفتگو میں بلا ارادہ کہتا ہے لا واللہ، بلی واللہ۔ دوم: یمین کے لفظ کے علاوہ سے جس کا بولنا مقصود ہو زبان کا لفظ یمین کی طرف چلا جانا، نوع اول کو وہ لغو کہتے، مالکیہ نے

مکرہ علی الیمین کے بارے میں کہا: اگر وہ حلف کی نیت کرے تو اس کی یمین درست ہوگی[1]، اس لئے کہ اکراہ لفظ کو بے کار نہیں کرتا، بلکہ اس کی وجہ سے صریح کنایہ بن جاتا ہے، شافعیہ کا یہ قول بعید نہیں کہ متفق علیہ ہو، اس لئے کہ مکرہ کے کلام کو لغو کرنا بلاوجہ ہے، اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ اپنے اوپر سے اذیت کو دور کرے، اور اس نے لفظ کو اس کے معنی میں استعمال کرنے کا قصد نہیں کیا، اور جب وہ اس کو اس کے معنی میں استعمال کرنے کا قصد کرے تو یہ ایک زائد امر ہے، مجبوری اس کی متقاضی نہیں۔

شافعیہ نے یہ بھی کہا: مکرہ پر توریہ کرنا لازم نہیں اگر چہ اس پر قادر ہو۔

توریہ یہ ہے کہ انسان کوئی ایسا لفظ بولے جو ایک معنی میں عام ہو، لیکن وہ اس سے دوسرا معنی مراد لے، جس کی گنجائش لفظ میں ہو، لیکن یہ معنی خلاف ظاہر ہو[2]۔

### حلف میں "جد" کا شرط نہ ہونا:

۵۵- "جِد" (جیم کے کسرہ کے ساتھ) قولی تصرف میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ انسان لفظ بولے اور اس کے اثر پر راضی ہو، خواہ رضا اس کو مستحضر ہو یا وہ اس سے غافل ہو، لہذا جو شخص صریح لفظ بولے اور اس کے معنی کی نیت کرے یا اس نیت سے غافل ہو، اس کے اثر کا ارادہ کرے یا اس ارادہ سے غافل ہو اس کو جاد (سنجیدہ) کہتے ہیں، اور اگر لفظ کو اس کے اثر سے بالکلیہ خالی کرنے کا ارادہ کرے، اور کھیل اور مزاح کے طور پر اس کو بولے تو اسے ہازل (مذاق کرنے والا) کہتے ہیں، ہزل کا صریح قولی تصرفات میں (جن میں فسخ کا احتمال نہیں) کوئی اثر نہیں ہوتا ہے لہذا اگر کوئی شخص کھیل یا مذاق میں صریح صیغہ کے ذریعہ حلف اٹھائے تو اس کی یمین منعقد ہوگی کیونکہ فرمان نبوی ہے: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة"[1] (تین چیزیں ہیں جن میں سنجیدگی، سنجیدگی ہے، اور ان کا مذاق بھی سنجیدگی ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)۔

حدیث میں تین امور کا ذکر ہے جن پر بقیہ ناقابل فسخ تصرفات کو قیاس کیا جائے گا، اور انہی میں سے یمین کا صریح صیغہ ہے، رہا کنایہ تو معلوم ہے کہ اس میں نیت شرط ہے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ ہازل کی نیت نہیں ہوتی۔

### معنی کا قصد اور اس کا علم:

۵۶- شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ صریح الفاظ میں معنی کا علم شرط ہے، اور کنایہ میں معنی کا قصد شرط ہے، شافعیہ نے اس کا ذکر "طلاق" میں کیا ہے[2]، لیکن یہ طلاق کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ ظاہر ہے، اور اس سے سمجھا جاتا ہے کہ اگر یمین صریح لفظ کے ساتھ ہو تو شرط ہے کہ حالف اس کا معنی جانتا ہو، لہذا اگر کوئی عجمی صریح عربی لفظ کے ذریعہ قسم کھائے مثلاً "والله لأصومن غدًا" اس طرح کہ کسی نے اس سے یہ

---

= نزدیک وہ صحیح اور واقع ہے جبکہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس کو لغو کہتے ہیں، لہذا ان کے نزدیک وہ واقع نہ ہوگی، البتہ حنفیہ اس کو مستقبل میں واقع قرار دیتے ہیں۔ اور وقوع ثانی کو حلال کہتے ہیں، یہ حنفیہ کے نزدیک واقع ہے، اس میں مالکیہ اور شافعیہ وغیرہ کا اختلاف ہے۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۱، الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۶، ۷، الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۲۵، ۵۴، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۷، ۱۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۳، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۱۹، ۳۶۷۔

(۲) اسنی المطالب شرح روض الطالب ۳/ ۲۸۰، ۲۸۳۔

(۱) حدیث "ثلاث جدهن جد..." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۶۴۳ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۳/ ۴۸۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۲۱۰ طبع دار المحاسن) میں اس کو حسن کہا ہے۔

(۲) اسنی المطالب شرح روض الطالب ۳/ ۲۸۰۔

لفظ کہو دیے، وہ اس کے معنی کو نہیں جانتا تو یمین منعقد نہیں ہوگی، اور اگر کوئی کہے: "اشهد بالله لافعلن كذا" تو یمین منعقد نہیں ہوگی، الا یہ کہ یمین کے معنی کا قصد ہو، اس لئے کہ یہ شافعیہ کے نزدیک کنایہ ہے جیسا کہ گزرا۔

کنایہ میں نیت کے شرط ہونے کے بارے میں کسی کا اختلاف نہیں، رہا حنفی کا علم تو حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ کنایۂ طلاق میں نیت شرط نہیں، اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اس کو یمین صریح میں بیانۃ شرط مانتے ہیں کیونکہ فیما بینہ وبین اللہ اس کی تصدیق کی جاتی ہے۔

### یمین میں تاویل کا اثر:

۵۷- مالکیہ وشافعیہ نے صراحت کی ہے کہ ایسی تاویل جس سے یمین کا تعہد محلوف علیہ کے تعہد سے الگ ہو جائے قابل قبول ہے، مالکیہ کی عبارت ہے: اگر کہے: میں نے اپنے قول "باللہ" سے اللہ پر بھروسہ کیا یا اعتصام باللہ کیا، پھر میں نے اپنا قول: "لا افعل" شروع کیا ہے، میں نے یمین کا قصد نہیں کیا، تو یمین کے بغیر دیانۃ اس کی تصدیق کی جائے گی[1]۔

شافعیہ کی عبارت ہے: اگر کہے: "والله لافعلن كذا"، پھر کہے: میری مراد "والله المستعان" ہے، یا کہا: "باللہ" سے مراد یہ تھا کہ "وثقت" (میں نے اللہ پر بھروسہ کیا) یا "استعنت بالله" (میں نے اللہ سے مدد طلب کی) ہے، پھر میں نے اپنی بات اس طرح شروع کی: "لافعلن كذا" قسم کے بغیر، تو اس کا قول ظاہراً مانا جائے گا، لیکن اگر یہ تاویل ایلاء یا طلاق میں کرے تو ظاہراً اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس سے دوسرے کا حق متعلق ہے[2]۔

(1) الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۷۔
(2) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۶۔

قابل لحاظ امر یہ ہے کہ تاویل کسی مذہب کے ساتھ خاص نہیں، دوسرے مذاہب کی کتابوں کی ورق گردانی کرنے سے ان کے نزدیک بہت سی مقبول تاویلات ملتی ہیں، مزید شتہ تاویل کا اعتبار اسی وقت ہوگا جبکہ صاحب حق، حلف دلانے والا کوئی نہ ہو، اور لفظ میں تاویل کی گنجائش ہو۔

## (دوم)

## محلوف علیہ سے متعلق شرائط

یمین باللہ کے انعقاد اور اس کے انعقاد کے باقی رہنے کے لئے محلوف علیہ میں چار شرائط کا پایا جانا ضروری ہے، محلوف علیہ سے مراد جملۂ قسم کا مضمون ہے، جس کو جواب قسم کہتے ہیں۔

۵۸- (شرط اول) یہ کہ محلوف علیہ امر مستقبل ہو:

یہ یمین باللہ کے انعقاد کے لئے حنفیہ وحنابلہ کے یہاں شرط ہے، شافعیہ کا اختلاف ہے، ان کا کہنا ہے کہ یمین غموس ماضی وحاضر کی بھی منعقد ہو جاتی ہے، مثلاً کہے: "والله لاموت"، اور مستقبل کی بھی مثلاً کہے: "والله لاصعدن السماء" (بخدا! میں آسمان پر چڑھوں گا)، اور مالکیہ کا بھی اس میں اختلاف ہے جو کہتے ہیں کہ غموس حاضر ومستقبل کی منعقد ہوتی ہے۔

قابل لحاظ امر یہ ہے کہ حنابلہ کے نزدیک جس میں کفارہ ہو، اس میں استقبال شرط ہے، مثلاً کفر یا عبادت یا ظہار کی تعلیق کا حلف، برخلاف طلاق وعتاق کے[1]۔

۵۹- (شرط دوم) یہ کہ حلف کے وقت محلوف علیہ کا حقیقتاً وجود متصور ہو (یعنی عقلاً محال نہ ہو) یہ امام ابو حنیفہ، محمد اور زفر کے نزدیک

(1) البدائع ۳/ ۱۱، الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۲/ ۳۳۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۴، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۸۔

یمین باللہ کے انعقاد کی شرط ہے۔

اس کے شرط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یمین کا انعقاد محض اس کے پورا کرنے کو یقینی بنانے کے لئے ہے، چنانچہ کوئی شخص کوئی خبر دیتے وقت یا کوئی وعدہ کرتے وقت صدق کے پہلو کو یقینی بنانے کے لئے اس کو یمین کے ذریعہ مؤکد کرے، تو مقصود اس کو پورا کرنا ہے، پھر کفارہ وغیرہ اس کے بدل کے طور پر واجب ہوتا ہے، لہذا اگر اصل (یعنی پورا کرنے) کا تصور نہ ہو تو بدل (یعنی کفارہ) کا وجود بھی نہ ہوگا اس لئے یمین منعقد نہ ہوگی۔

امام ابو یوسف کے نزدیک یہ شرط نہیں، اس لئے کہ عقلاً اصل کے محال ہونے سے لازم نہیں آتا کہ بدل بھی نہ ہو۔

اس شرط کا مفہوم یہ ہے کہ اگر حلف کے وقت محلوف علیہ کا وجود عقلاً محال ہو تو امام ابو حنیفہ، محمد اور زفر کے نزدیک یمین منعقد نہ ہوگی۔

یہ مفہوم علی الاطلاق نہیں، اس کی تفصیل درج ذیل مثال پر گفتگو سے معلوم ہوگی:

اگر کوئی کہے: بخدا! میں اس کوزہ کا پانی ضرور پیوں گا یا کہے: بخدا! میں اس کوزہ کا پانی آج ضرور پیوں گا، اور حلف کے وقت کوزہ میں پانی نہ ہو، تو شرب (پینا) جو کہ محلوف علیہ ہے، اس کا وجود حلف کے وقت عقلاً محال ہے، اس لئے امام ابو حنیفہ، محمد اور زفر کے نزدیک یمین منعقد نہ ہوگی اگر حالف کو حلف کے وقت معلوم نہ ہو کہ کوزہ میں پانی نہیں ہے، لیکن اگر اس کو اس کا علم ہو تو امام ابو حنیفہ، محمد اور ابو یوسف کے نزدیک یمین منعقد ہوگی، لیکن امام زفر کے نزدیک منعقد نہیں ہوگی، اور یہی امام ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے۔

یہی صاحب "البدائع" نے لکھا ہے۔

حنابلہ نے اس مسئلہ میں کہا: یمین منعقد ہوگی اور فی الحال اس پر کفارہ واجب ہوگا[1]۔

۶۰ - (شرط سوم) یہ کہ حلف کے بعد محلوف علیہ کا حقیقتاً وجود متصور ہو اگر یمین خاص وقت کے ساتھ مقید ہو، یہ شرط امام ابو حنیفہ، محمد اور زفر کے نزدیک یمین باللہ کے انعقاد کے باقی رہنے کے لئے ہے، لہذا اگر یہ شرط نہ پائی جائے تو انعقاد کے بعد یمین باطل ہوجائے گی، اس شرط کے بارے میں بھی امام ابو یوسف کا اختلاف ہے، شرط ہونے نہ ہونے کی توجیہ وہی ہے جو شرط دوم میں ہے، اور اس شرط کی وضاحت حسب ذیل مثال سے ہوگی:

اگر کوئی کہے: میں اس کوزہ کا پانی آج کے دن ضرور پیوں گا یا کہے: میں اس کوزہ کا پانی پیوں گا، اور کسی وقت کی قید نہ لگائے اور حلف کے وقت کوزہ میں پانی تھا، اس کو حالف نے بہا دیا یا کسی اور نے بہا دیا یا خود بخود وہ پانی اس میں بہہ گیا، تو "آج کے دن" سے مقید کرنے کی صورت میں انعقاد کے بعد یمین باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ "پینا" جو محلوف ہے، حلف کے بعد مقید وقت میں اس کا وجود محال ہوگیا ہے، اور اطلاق کی صورت میں قسم کا انعقاد باقی رہے گا، لہذا پانی بہہ جانے سے وہ حانث ہوگا اور اس پر کفارہ واجب ہوگا[2]۔

۶۱ - (شرط چہارم) یہ حلف کے وقت محلوف علیہ کا وجود عادتاً متصور ہو (یعنی عادتاً محال نہ ہو)، یہ "یمین باللہ" کے انعقاد کے لئے امام زفر کے نزدیک شرط ہے، اس میں امام ابو حنیفہ، ابو یوسف اور محمد کا اختلاف ہے۔

لہذا اگر کوئی کہے: بخدا! میں آسمان پر چڑھوں گا یا بخدا! میں آسمان کو چھوؤں گا، یا بخدا! میں اس پتھر کو سونا بناؤں گا، تو امام زفر کے

(۱) البدائع ۳/۱۱، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/۱۰۰، کشاف القناع ۶/۲۳۶۔

(۲) ابن عابدین ۳/۱۰۰، ۱۰۱، البدائع ۳/۱۲۔

نزدیک یمین منعقد نہ ہوگی، خواہ اس میں کسی خاص وقت کی قید لگائے مثلاً: آج یا کل، یا اس میں قید نہ لگائے، امام ابو حنیفہ ومحمد نے کہا: یہ یمین منعقد ہوگی، اس لئے کہ محلوف علیہ عقلاً جائز ہے، اور امام ابو یوسف نے کہا: یہ بھی منعقد ہو جائے گی، اس لئے کہ محلوف علیہ امر مستقبل ہے۔

امام زفر کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ عادۃً محال حقیقۃً محال کے ساتھ لاحق ہے، چونکہ ثانی میں یمین منعقد نہیں ہوتی، اس لئے اول میں بھی منعقد نہ ہوگی۔

امام ابو حنیفہ ومحمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس صورت میں انعقاد کا حکم لگانے میں حقیقت کا اعتبار ہے، اور اس میں عدم انعقاد کا حکم لگانے میں عادت کا اعتبار ہے، اور یہاں حقیقت کا اعتبار اولیٰ ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حالف نے فعل کو (یمین کو پورا کرنے) کی شرط بنایا ہے لہذا اس کا نہ ہونا حانث ہونے کا سبب ہے، خواہ یہ فعل عقلاً وعادۃً ممکن ہو، مثلاً کہے: بخدا میں یہ کتاب ضرور پڑھوں گا، یا عقلاً وعادۃً محال ہو، مثلاً کہے: بخدا میں اس کوزہ کا پانی ضرور پیوں گا، جبکہ کوزہ میں پانی نہ ہو، یا عادۃً محال ہو، عقلاً نہیں، مثلاً کہے: بخدا میں اس پتھر کو سونا بنا دوں گا[1]۔

دوسرے کے فعل پر حلف:

۶۲ – حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی دوسرے کے فعل پر اس کی عدم موجودگی میں حلف اٹھا لے، اور کہے: بخدا وہ ایسا ضرور کرے گا، یا وہ شخص موجود ہے اور اس سے کہا: بخدا تم ایسا ضرور کرو گے اور وہ اس کی بات نہ مانے تو حالف حانث ہو جائے گا، اور کفارہ اسی پر واجب ہوگا، جس نے اس کو حانث بنایا ہے، اس پر واجب نہیں ہوگا[2]۔

(۱) الفتح ۳/ ۱۱، ۱۵۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۸۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے ایسے شخص پر حلف جس کے بارے میں خیال ہے کہ اس کی فرماں برداری کرے گا، اور ایسے شخص پر حلف جس کے بارے میں ایسا خیال نہیں، دونوں کے درمیان تفصیل کرتے ہوئے کہا: اگر ایسے شخص پر حلف ہے جس کے بارے میں خیال ہے کہ اس کی فرماں برداری کرے گا اور اس نے ایسا نہیں کیا تو کوئی کفارہ نہیں اس لئے کہ یہ لغو ہے، برخلاف اس صورت کے جبکہ اس حالت کے علاوہ میں دوسرے پر حلف ہو کہ اگر وہ اس کی فرماں برداری نہ کرے تو حالف حانث ہو جائے گا، اور کفارہ اسی پر واجب ہوگا۔

## (سوم)

## صیغہ سے متعلق شرط

۶۳ – یمین باللہ کے انعقاد کے لئے صیغہ سے متعلق شرطیں دو ہیں:

(شرط اول) محلوف بہ، محلوف علیہ کے درمیان سکوت وغیرہ سے فصل نہ ہو، لہذا اگر حاکم نے اس کو پکڑ کر اس سے کہا: کہو: باللہ (اللہ کی قسم)، اس نے بھی کہہ دیا، پھر حاکم نے کہا: "لآتین یوم الجمعة" (میں جمعہ کو ضرور آؤں گا)، اس شخص نے اسی طرح کہہ دیا، تو نہ آنے کی صورت میں حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ حاکم کے کہنے کے انتظار کی وجہ سے فصل ہو گیا، اور اگر کہے: مجھ پر اللہ اور اس کے رسول کا عہد ہے ایسا نہ کروں گا تو درست نہیں، کیونکہ غیر یمین (یعنی اس کے رسول کا عہد ہے) کے ذریعہ فصل ہو گیا ہے[1]۔

(شرط دوم) یہ اس صیغہ کا استثناء سے خالی ہونا، اس سے مقصود اللہ کی مشیت پر تعلیق یا اللہ کی مشیت کا استثناء وغیرہ ہے جس کے ساتھ حانث ہونے کا تصور نہیں ہوتا ہے، مثلاً حالف کہے: "إن شاء اللّٰه" (اگر اللہ چاہے)، یا کہے: "مگر یہ کہ اللہ چاہے" یا "ماشاء الله" یا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۶۔

"اگر یہ کہ میرے سامنے کوئی دوسری چیز سامنے آجائے"، اور اس جیسی مثالیں جن کا بیان آمدہ آئے گا، اگر اس طرح کی کوئی چیز اس کی شرط کے ساتھ لائے تو یمین منعقد نہ ہوگی[1]۔

## معلق یمین کا صیغہ:

۶۴-تعلیق لغت میں: "علق الشيء بالشيء وعليه" کا مصدر ہے، بمعنی ایک چیز کو دوسرے میں گاڑنا اور اس پر رکھنا اور اس کو پکڑنے والا بنانا۔

اصطلاح میں یہ کسی جملہ کے مضمون کے حصول کو دوسرے جملہ کے مضمون کے حصول سے مربوط کرنا ہے، جس جملہ کے مضمون کو مربوط کیا گیا ہے اس کو جملہ جزاء، اور جس جملہ کے مضمون کے ساتھ اس مضمون کو مربوط کیا گیا ہے اس کو جملہ شرط کہتے ہیں۔

مثلاً "اگر تو گھر میں داخل ہوگی تو تجھ پر طلاق ہے"، اس جملہ میں متکلم نے جزاء (یعنی طلاق) کے مضمون کے حصول کو شرط (یعنی عورت کا گھر میں داخل ہونا) کے مضمون کے حصول کے ساتھ مربوط کیا اور اس کو اس پر موقوف کیا ہے، لہذا طلاق گھر میں داخل ہونے پر ہی پڑے گی۔

ہر تعلیق یمین نہیں بلکہ صرف تعلیقات مخصوصہ حقیقتاً یا مجازاً یمین ہیں جو حسب ذیل ہیں:

## تعلیق کے صیغہ کے اجزاء:

۶۵-معلوم ہے کہ اگر کوئی کہے مثلاً: "إن فعلت كذا فامرأتي طالق" (اگر میں ایسا کروں تو میری بیوی کو طلاق) تو یہ صیغہ تعلیق ہے جس میں ادات شرط، پھر جملہ شرطیہ پھر جملہ جزائیہ ہے۔

ان تینوں پر بحث حسب ذیل ہے:

## ادوات شرط:

۶۶-اہل نحو ولغت نے شرط کے لئے بہت سے ادوات کا ذکر کیا ہے ان میں سے ایک "إن" (ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ) ہے اور کبھی کبھی اس کے بعد "ما" کا اضافہ کیا جاتا ہے جیسا کہ اس فرمان باری میں ہے: "فَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ"[1] (پھر جس کا ہم ان سے وعدہ کر رہے ہیں اگر اس میں سے کچھ تھوڑا ہم آپ کو دکھا دیں یا آپ کو وفات دے دیں (بہر حال) ہمارے ہی پاس انہیں آنا ہوگا)۔

اور اس میں سے ایک: "إذا" ہے، کبھی کبھی اس کے بعد "ما" کا اضافہ ہوتا ہے، اور اس میں سے: "من"، "ما"، "مهما"، "حيثما" "كيفما" اور "متى" ہیں، بسا اوقات "متى" کے بعد "ما" کا اضافہ ہوتا ہے اور "أين" ہے، بسا اوقات اس کے بعد بھی "ما" کا اضافہ ہوتا ہے۔

۶۷-کبھی کبھی ان ادوات کی جگہ دوسرے ادوات آتے ہیں گو کہ ان کو لغت میں ادوات تعلیق شمار نہیں کیا جاتا مثلاً "کل"، "کلما" اور حرف جر "باء"۔

## جملہ شرط:

۶۸-جملہ شرط: وہ جملہ ہے جس پر ادات شرط داخل ہو، اور یہ جملہ فعلیہ ماضی یا مضارع ہوتا ہے، جو بہر صورت مستقبل کے لئے ہے، اور اگر متکلم امر ماضی پر تعلیق کا ارادہ کرے تو فعل پر جملہ "کون" داخل کرے۔

اس کی تشریح یہ ہے کہ قائل کا قول: "إن خرجت" یا "إن

(۱) البدائع ۳/ ۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۰۰۔

(۱) سورۂ غافر / ۷۷۔

تحرجی"، "مستقبل میں نکلنے پر تعلیق کا فائدہ دیتا ہے۔

اگر زوجین میں اختلاف ہو، مرد دعویٰ کرے کہ عورت کل نکلی ہے۔ عورت کہے: میں نہیں نکلی، اور مرد اس گذشتہ نکلنے پر اس کی طلاق کو معلق کرنا چاہے تو وہ فعل "کون" کا ذکر کرے اور کہے: "ان کنت خرجت بالأمس فأنت طالق" (اگر تم کل نکلی ہو تو تم کو طلاق ہے)۔

## جملہ جزاء:

۶۹- یہ وہ جملہ ہے جس کو متکلم جملہ شرط کے بعد اس کے مضمون کو جملہ شرط کے مضمون پر موقوف کرتے ہوئے ذکر کرے، کبھی جملہ جزاء جملہ شرط [illegible] سے بھی پہلے آتا ہے، اس صورت میں یہ جملہ بعض نحویوں کے نزدیک "جزاء مقدم" ہے، جبکہ بعض اس کو جزاء کی دلیل قرار دیتے ہیں، اور ان کے نزدیک جزاء شرط کے بعد مقدر ہے۔

## ب- معلق یمین کی اقسام:

۷۰- صاحب "البدائع" نے یمین کو یمین باللہ اور یمین بغیر اللہ میں تقسیم کیا ہے، اور یمین باللہ پر بحث کے دوران غرر کی تعلیق کو اس کے ساتھ لاحق کیا ہے، پھر یمین بغیر اللہ کی اس طرح تقسیم کی ہے: وہ یمین جو حرف قسم کے ذریعہ ہو جیسے انبیاء وغیرہ کی قسم، اور وہ یمین جو تعلیق کے ذریعہ ہو، اور تعلیق کو طلاق، عتاق اور قربت (ثواب کی نیت) کے التزام میں منحصر کیا ہے (۱)۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ وہ تعلیقات جو حنفیہ کے نزدیک یمین مانی جاتی ہیں، وہ ان چار میں منحصر ہیں: طلاق کی تعلیق، عتاق کی تعلیق، التزام قربت کی تعلیق اور غرر کی تعلیق۔ غرر کی تعلیق کو بقیہ تینوں تعلیقات سے الگ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس تعلیق کا حکم بقیہ تعلیقات سے مختلف ہے، کیونکہ ان تعلیقات کا حکم حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ جزاء متحقق ہے اگر طلاق یا عتق ہو، اور جزاء اور کفارہ یمین کے درمیان اختیار دیتا ہے اگر جزاء التزام قربت ہو۔ غرر کی تعلیق اس کے برخلاف ہے کہ اس کا حکم شرط کے تحقق کے وقت جزاء (یعنی غرر) کا تحقق نہیں، بلکہ اس کا حکم حنفیہ کے نزدیک کفارہ ہے جیسا کہ یمین باللہ۔

فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور اعلام الموقعین لابن القیم سے معلوم ہوتا ہے کہ ظہار کی تعلیق اور حرام کی تعلیق دونوں یمین ہیں (۱) اس طرح تعلیقات جن کو بعض فقہاء کے نزدیک یمین کہا جاتا ہے، ان چھ میں منحصر ہیں۔

## طلاق کی تعلیق:

۷۱- حنفیہ نے کہا: تعلیق طلاق یمین مانی جائے گی، خواہ اس کا مقصد کام پر آمادہ کرنا ہو مثلاً کہے: "اگر تم گھر میں داخل نہ ہوئی تو تم کو طلاق ہے" یا منع کرنا ہو مثلاً: "اگر تم گھر میں داخل ہوئی تو تم کو طلاق ہے" یا خبر کو پختہ بنانا ہو مثلاً: "اگر معاملہ میرے کہنے کے مطابق نہیں ہو تو فلاں عورت کو طلاق ہے" یا اس کے علاوہ کوئی اور چیز، مثلاً: "جب کل

---

(۱) البدائع ۳/ ۲، ۸، ۲۱، بسا اوقات بعض لوگ تسامح برتتے ہوئے جملہ شرط کے مضمون کو محلوف علیہ کہہ دیتے ہیں اور اس تسامح کے نتیجہ میں بہت سی غلطیاں سرزد ہوتی ہیں لہٰذا اس سے احتیاط کرنی چاہئے۔

(۱) اعلام الموقعین ۳/ ۸۳، ۸۵، مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ ۳۳/ ۲۲۳۔ حرام کی تعلیق اس کی تنجیز کی طرح ہے اور بلاشبہ حرام کی تنجیز یمین باللہ کی طرح حنفیہ کے نزدیک یمین مانی جاتی ہے اس لئے حرام کی تعلیق ان کے [illegible] سے کوئی رکاوٹ نہیں، اور ظہار کی تعلیق تو بعض کتب فقہ میں اس کو یمین کہا گیا ہے مثلاً خلیل مالکی کا اپنی "مختصر" میں یہ قول: اور وہ (یعنی ردت) لعان، روزہ، زکاۃ، ساتھ حج، منت، کفارہ اور واللہ یا حق یا [illegible] کی یمین کو ساقط کر دیتی ہے (الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۷)، اور حنابلہ نے ظہار کو "ایمان مسلمین" (مسلمانوں کی قسمیں) میں داخل کیا ہے جیسا کہ گزرا، اور جیسا کہ مطالب اولی النہی ۶/ ۳۷۳ میں ہے۔

آ نے گا تو تم کو طلاق ہے"[۱]، یہ آخری صورت ان حضرات اور ان لوگوں کے درمیان محل نزاع ہے جو ان سے تعلیق طلاق کو یمین کہنے میں متفق ہیں، مثلاً مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ، چونکہ یہ حضرات اس کو یمین نہیں کہتے، اس لئے کہ اس کا مقصد وہ نہیں جو یمین کا مقصد ہوتا ہے یعنی کسی کام پر ابھارنا یا اس سے روکنا یا خبر کی تاکید، چونکہ فعل کا آنا اس کی قدرت میں نہیں، اور نہ ہی عورت کی قدرت میں ہے، اس لئے وہ دونوں اس کو آنے سے نہیں روک سکتے۔

۷۲ - طلاق کی شرعی شرائط پائے جانے کے وقت تعلیق طلاق کے بارے میں فقہاء کے درمیان دو پہلوؤں سے اختلاف ہے:

(اول): معلق علیہ کے وقوع کے وقت طلاق پڑے گی یا نہیں

(دوم): اس کو یمین کہتے ہیں یا نہیں۔

پہلا پہلو: اس کا خلاصہ یہ ہے کہ طلاق معلق کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں فقہاء کے دو قول ہیں:

(قول اول): معلق علیہ کے وجود کے بعد طلاق پڑ جائے گی، خواہ وہ یمین کے قائم مقام ہو یا نہ ہو، یہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے جمہور کی رائے ہے۔

(قول دوم): جو یمین کے قائم مقام ہو اور جو یمین کے قائم مقام نہ ہو، دونوں میں فرق ہے۔

اول میں طلاق نہیں پڑے گی اگرچہ معلق علیہ کا وقوع ہو جائے، اور دوم میں معلق علیہ کے وقوع پر طلاق پڑے گی، یہ ابن تیمیہ اور ابن القیم کی رائے ہے، صحابہ سے وقوع اور عدم وقوع کی روایتوں میں تطبیق دینے کی یہی صورت ہے۔ اور جو یمین کے قائم مقام ہو گیا اس میں کفارہ واجب ہے یا نہیں؟

ابن تیمیہ اور ابن قیم نے وجوب کفارہ کو اختیار کیا ہے، اس کی

(۱) البدائع ۳/ ۲۲۔

وجہ یہ ہے کہ یہ یمین منعقدہ ہے اور اس فرمان باری کے تحت داخل ہے: "و لکن یؤاخذکم بما عقدتم الأیمان"[۱] (لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کر چکے ہو ان پر تم سے مواخذہ کرتا ہے)۔

اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح "طلاق"۔

دوسرا پہلو: اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جو لوگ وقوع کے قائل ہیں یعنی جمہور، ان میں اس کو یمین کہنے کے بارے میں آپسی اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ اس کو یمین قرار دیتے ہیں جبکہ تعلیق محض ہو اگرچہ اس سے وہ مقصد نہ ہو جو یمین کا ہوتا ہے جیسے کہ نذر، تعلیق حق (آزادی) اور التزام قربت کی تعلیق کے بارے میں بھی وہ یہی کہتے ہیں۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ سب کی رائے ہے کہ تعلیق طلاق کو یمین کہا جائے گا، ان میں اکثر کے نزدیک راجح یہی ہے، ان میں سے جو حضرات اس کو یمین نہیں کہتے، ان کا اختلاف یمین کہنے والوں کے ساتھ صرف نام رکھنے میں ہے، اسی وجہ سے اگر کوئی حلف اٹھائے کہ حلف نہیں اٹھائے گا، پھر یمین کے طور پر طلاق کو معلق کر دے، تو جو لوگ اس تعلیق کو یمین کہتے ہیں، ان کے نزدیک حانث ہو جائے گا، اور جو لوگ اس کو یمین نہیں کہتے ان کے نزدیک حانث نہیں ہوگا۔

## التزام قربت کی تعلیق:

۷۳ - حنفیہ نے کہا: التزام قربت کی تعلیق کو یمین کہتے ہیں، خواہ اس کا مقصد مقصد یمین ہو یا نہ ہو[۲]۔

لہذا اگر کہے: "اگر میں نے فلاں سے بات کی" یا "اگر میں نے فلاں سے بات نہ کی" یا "اگر معاملہ میرے منشے کے مطابق نہ رہا تو مجھ پر حج یا عمرہ یا روزہ یا نماز ہے" تو ان سب کو نذر کہتے ہیں، اور یمین

(۱) سورۂ مائدہ / ۸۹۔
دیکھئے اعلام الموقعین ۳/ ۶۲، ۹۲، اور یہ آٹھویں مثال ہے۔
(۲) البدائع ۳/ ۲۲، فتح القدیر ۴/ ۳۔

بھی کہتے ہیں، یہ یمین کے قائم مقام ہے، اس لئے کہ مثال اول میں: فلاں شخص سے بات کرنے سے خود کو روکنے کی تاکید، مثال دوم میں: فلاں سے بات کرنے پر خود کو آمادہ کرنے کی تاکید اور تیسری مثال میں: اس خبر کی تاکید ہے جو شرط معلق علیہ کے مضمون کے خلاف ہو۔

اگر کہے: "اگر رمضان آئے تو مجھ پر عمرہ ہے" تو یہ نذر محض ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اس کو یمین کہتے ہیں۔

۷۴ - التزام قربت کی تعلیق کے بارے میں فقہاء کے مابین دو اعتبار سے اختلاف ہے۔

اعتبار اول: اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نذر یا تو یمین کے قائم مقام ہوگی یا نہیں ہوگی:

اگر یمین کے قائم مقام ہو (جس کو جھگڑا و غصہ کی نذر کہتے ہیں) تو اس میں فقہاء کے تین اقوال ہیں:

(اول) شرط کے وقوع کے وقت قائل کو اختیار دیا جائے گا کہ جس چیز کا التزام کیا ہے اس کو انجام دے یا کفارۂ یمین ادا کرے، یہ امام ابوحنیفہ کے دو اقوال میں سے آخری قول ہے، اور یہی حنفیہ کے یہاں راجح ہے۔

نیز یہی امام شافعی کے یہاں راجح ترین قول ہے۔

یہی امام احمد کا قول ہے۔

اہل مکہ، مدینہ، بصرہ اور کوفہ کے اکثر اہل علم اور فقہاء حدیث کا یہی قول ہے۔

(دوم): شرط کے وقوع کے وقت قائل نے جس چیز کا التزام کیا ہے وہ اسی کے ذمہ لازم ہوجائے گی، یہ امام مالک کا قول، اور امام شافعی کے یہاں ایک قول ہے۔

(سوم): وقوع شرط کے وقت قائل پر کفارۂ یمین لازم ہے، اور جس کا التزام کیا ہے وہ لغو ہے، یہ امام شافعی کا ایک قول ہے۔ اگر نذر یمین کے قائم مقام نہ ہو تو مخصوص شرائط کے ساتھ (جن کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے) اس کو پورا کرنا لازم ہے [1]۔

اس کی تفصیل اصطلاح نذر میں ہے۔

۷۵ - اعتبار دوم: اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نذر معلق جو یمین کے قائم مقام نہیں، اس کو حنفیہ یمین کہتے ہیں جیسا کہ انہوں نے طلاق معلق کو یمین کہا ہے اگرچہ اس کا مقصد مقصد یمین نہ ہو رہا ہے، غیر حنفیہ تو ہمارے علم میں نہیں کہ کسی نے یمین کے قائم مقام نہ ہونے والی نذر کو یمین کہا ہو، ہاں جو یمین کے قائم مقام ہے (جس کو لجاج کہتے ہیں) ان لوگوں کے نزدیک یمین ہے جو وجوب کفارہ کے قائل ہیں یا جس چیز کا التزام کیا ہے اس کے اور کفارہ کے درمیان تخییر کے قائل ہیں۔

جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ جس چیز کا التزام کیا ہے وہی واجب ہے، ان کے درمیان بھی اختلاف ہے، کچھ اس کو یمین کہتے ہیں مثلاً ابن عرفہ مالکی، اور کچھ اس کو یمین نہیں کہتے۔

## کفر کی تعلیق:

۷۶ - حنفیہ نے کہا: ایسی چیز پر کفر کو معلق کرنا جس کا ارادہ انسان نہیں رکھتا، اور اس تعلیق کا مقصد اس سے منع (روکنے) کی تاکید یا اس کے خلاف پر آمادہ کرنے کی تاکید یا اس کے خلاف کی خبر دینے کی تاکید ہو، شرعی طور پر یمین مانی جاتی ہے جو یمین باللہ کے ساتھ لاحق ہے۔

یہ رائے جس کے حنفیہ قائل ہیں، عطاء، طاؤس، حسن، شعبی، ثوری، اوزاعی اور اسحاق سے مروی ہے، اور اسی کو حضرت زید بن

(1) حاشیہ ابن عابدین ۳/۹۹، حاشیۃ الصاوی علی بلغۃ السالک ۱/۳۳۶، ۳۳۸، ۳۳۳، تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۸/۲۷۳، المغنی بأعلی الشرح الکبیر ۱۱/۹۴، ۳۳۳، مجموع فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ ۳۵/۲۵۳۔

ثابتؒ سے روایت کیا جاتا ہے، ان سب کو ابن قدامہ نے "المغنی" میں نقل کیا ہے، ابن تیمیہ نے اس کو اپنے فتاویٰ میں اکثر اہل علم سے نقل کیا ہے، یہ امام احمد کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے جو اکثر حنابلہ کے نزدیک راجح ہے۔

مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک یہ یمین نہیں ہے، امام احمد سے ایک روایت اس کے موافق ہے، اور یہی لیث، ابو ثور اور ابن المنذر کا قول ہے، ابن المنذر نے اسی کو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما، حضرت ابو ہریرہؓ، عطاء، قتادہ اور جمہور فقہاء امصار سے نقل کیا ہے[1]، عطاء سے یہ نقل صاحب "المغنی" کے نقل کردہ عطاء کے قول کے خلاف ہے، شاید اس مسئلہ میں عطاء کے دو قول ہیں، اسی طرح ابن المنذر کی جمہور فقہاء امصار سے نقل قول اول کی اکثر اہل علم سے ابن تیمیہ کی نقل کے خلاف ہے۔

شرط پر معلق کفر کی مثالیں:

۷۷- اس کی ایک مثال یہ ہے کہ انسان اپنے بارے میں خبر دے کہ اگر اس نے ایسا کیا یا اگر ایسا نہ کیا یا اگر ایسا ہوا یا اگر ایسا نہ ہوا یا اگر معاملہ اس طرح نہیں ہو تو وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی، یا کافر یا شرک کرنے والا یا مرتد یا اللہ سے بری یا رسول اللہ سے یا قرآن سے یا کلام اللہ سے یا کعبہ سے یا قبلہ سے بری ہے، یا جو کچھ مصحف میں ہے اس سے یا جو کچھ اس رجسٹر میں ہے (اگر رجسٹر میں قرآن کا کوئی جزء ہو یا بسم اللہ ہو) اس سے یا مومنین یا نماز یا روزہ یا حج سے بری ہے۔

(1) البدائع ۳/۸، ۲۱، ابن عابدین علی الدر المختار ۳/۵۵، ۵۶، الشرح الصغیر للدردیر بحاشیۃ الصاوی ۱/۳۳۰، تحفۃ المحتاج بحاشیۃ والشروانی ۸/۲۱۳، ۲۱۴، نہایۃ المحتاج ۸/۱۶۹، المغنی با علی الشرح الکبیر ۱۱/۱۹۸، ۲۰۱، مجموع فتاویٰ ابن تیمیہ ۳۵/۲۷۳، نیل الاوطار ۸/۲۲۲، الاسعاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف من کتب الحنابلہ ۱۱/۳۱، ۳۲۔

دوسری مثال یہ ہے کہ انسان اپنے بارے میں خبر دے کہ وہ صلیب پرست ہے یا شراب یا زنا کو حلال سمجھتا ہے اگر اس نے ایسا نہ کیا[1]۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ یہ یمین نہیں، ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے اسم یا صفت کی قسم نہیں، لہذا یمین نہیں ہوگی جیسے کہ اگر کہے: میں اللہ کے حکم کا نافرمان ہوں اگر میں نے ایسا کیا یا اگر ایسا نہ کیا، اور جیسا کہ اگر کعبہ یا اپنے باپ کی قسم کھائے۔

۷۸- جو لوگ کہتے ہیں کہ یہ یمین ہے ان کا استدلال حسب ذیل ہے:

الف- زہری سے مروی ہے، انہوں نے خارجہ بن زید سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے حضور ﷺ سے روایت کی کہ آپ سے ایک ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو کہے: وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی یا اسلام سے بری ہے، اور یہ بات اس نے حلف اٹھاتے وقت کہی تو کیا وہ ان چیزوں میں حانث ہو جائے گا؟ آپ ﷺ نے فرمایا: "عليه كفارة يمين"[2] (اس پر کفارہ یمین ہے)۔

ب- یہ حلف اٹھانے والے نے چونکہ اس چیز کو (جس کا ارادہ نہیں رکھتا) کفر کے ساتھ مربوط کیا ہے، اس سے وہ اس کی نقیض کو ایمان باللہ کے ساتھ مربوط کرنے والا ہے، لہذا یہ حالف باللہ کی طرح ہو گیا، چونکہ حالف باللہ شئی محلوف علیہ کو ایمان باللہ تعالیٰ کے ساتھ

(1) سابقہ مراجع۔

(2) المغنی ۱۱/۱۹۹، یہ معلوم ہے کہ خارجہ بن زید بن ثابت کے صاحب زادے فقہاء سبعہ میں سے ہیں ثقہ ہیں، ان سے روایت کرنے والے زہری بھی ثقہ ہیں لیکن بظاہر سند زہری اور ابو بکر کے درمیان ضعیف ہے اس لئے کہ صاحب مغنی نے اس کو نقل کی ہے جبکہ اس یمین کے بارے میں کوئی نص ہو، اگر اس حدیث کی سند صحیح یا حسن ہوتی تو یہ حدیث نص ہوتی جس سے اختلاف ختم ہو جاتا۔

مربوط کرتا ہے[1]۔

### ظہار کی تعلیق:

۷۹- ظہار (مثلاً مرد اپنی بیوی سے کہے: تم مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہو) اس حیثیت سے قسم کے مشابہ ہے کہ وہ ایسا قول ہے جو کسی چیز سے امتناع اور اجتناب کو واجب کرتا ہے اور کفارہ کا متقاضی ہے، البتہ یہ کفارہ کفارۂ قسم سے بڑا ہے، اسی وجہ سے بعض علماء ظہار کو یمین کہتے ہیں۔ ابن تیمیہ نے اصحاب حنابلہ مثلاً قاضی ابویعلی وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ جس نے کہا: ایمان مسلمین (مسلمانوں کی قسمیں) مجھ پر لازم ہیں اگر میں نے ایسا کیا، تو اس پر وہی لازم ہے جو وہ یمین باللہ تعالیٰ، نذر، طلاق، عتاق اور ظہار کی یمین میں کرتا ہے[2]۔

### حرام کی تعلیق:

۸۰- یمین یا فعل کی تحریم پر گفتگو ہو چکی ہے اور یہ کہ اس کو بعض علماء کے نزدیک یمین شمار کیا جاتا ہے خواہ کوئی تعلیق نہ ہو، اسی طرح یہ بھی گزر چکا ہے کہ کسی شخص کا یہ کہنا کہ "حرام مجھ پر لازم ہے، میں ایسا ضرور کروں گا" طلاق یا ظہار یا عتاق یا یمین مانا جاتا ہے۔

بہر کیف جو بھی ہو، حرام کی تعلیق کے بارے میں وہی کہا جائے گا جو طلاق اور ظہار کی تعلیق کے بارے میں کہا گیا ہے، لہٰذا اس پر تفصیلی بحث کرنے کی ضرورت نہیں، اس کی مثال یہ ہے کہ کہے: اگر میں نے ایسا کیا یا اگر میں نے ایسا نہ کیا یا اگر معاملہ ایسا ہے یا اگر معاملہ ایسا نہ ہو تو میری بیوی مجھ پر حرام ہے۔

یہ تعلیق صریح کی مثالیں ہیں۔

جہاں تک تعلیق مقدر کا تعلق ہے تو اس کی مثالیں یہ ہیں: مجھ پر حرام ہے یا مجھ پر حرام لازم ہے یا میری بیوی مجھ پر حرام ہے، میں ایسا ضرور کروں گا یا نہیں کروں گا، یا ایسا تھا یا ایسا نہ تھا۔

ابن القیم نے قائل کے قول "تم مجھ پر حرام ہو، اللہ نے جس کو حلال کیا ہے وہ مجھ پر حرام ہے، تم مجھ پر مردار، خون اور سور کے گوشت کی طرح ہو"۔ ان کے بارے میں پندرہ آراء ذکر کی ہیں جن کی طرف اشارہ کافی ہے، ان کے بارے میں آراء مذاہب کا ذکر آ چکا ہے۔

پھر ابن القیم نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے حوالے سے ان پندرہ آراء سے الگ رائے کا اختیار کرنا ذکر کیا ہے، وہ یہ کہ اگر وہ تحریم کو واقع کرے تو ظہار ہے اگرچہ وہ اس کے ذریعہ طلاق کی نیت کرے، اور اگر اس کی قسم کھائے تو یمین ہے جس میں کفارہ ہے، کیونکہ جب اس نے تحریم کو واقع کر دیا تو اس نے غلط اور جھوٹی بات کا ارتکاب کیا اور محرم عورت سے اپنی بیوی کو مشابہ قرار دینے والے کے مقابلہ میں وہ کفارۂ ظہار کا زیادہ مستحق ہے، اور اگر حلف اٹھائے تو یہ یمین ہوئی، جیسا کہ اگر حج اور صدقہ کے التزام کا حلف اٹھائے[1]، ابن القیم نے اس پر خوب دلائل پیش کیے ہیں۔

### معلق یمین کی شرائط:

۸۱- معلق یمین کی کچھ شرائط ہیں، ان میں سے بعض کا تعلق تعلیق کرنے والے سے، بعض کا جملۂ شرط سے اور بعض کا جملۂ جزاء سے ہے:

### تعلیق کرنے والے (حالف) کی شرائط:

۸۲- حالف باللہ تعالیٰ کے بارے میں جن تفصیلی شرائط کا ذکر گزر چکا

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۵؍ ۳۲۷، موصوف نے تفصیلی وضاحت کی ہے اس کو دیکھنا چاہئے۔

(۲) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۵؍ ۲۴۳۔

(۱) إعلام الموقعین ۳؍ ۸۳، ۸۴۔

ہے وہی اس میں بھی شرط ہیں۔

جملہ شرطی کی شرائط:

۸۳- تعلیق کی صحت کے لیے جملہ شرطیہ سے متعلق کچھ شرائط ہیں جن کی تفصیل ان مقامات پر ہے جن کی تعلیق کو یمین مانا جاتا ہے، یہاں اجمالی طور پر اشارہ کیا جاتا ہے:

شرط اول: اس کے فعل کا مدلول ممکن الوجود معدوم ہو، لہذا قطعی الوجود مثلاً اگر آسمان ہمارے اوپر ہے تو میری بیوی کو طلاق ہے، اس کو تنجیز مانا جائے گا تعلیق نہیں، اور ناممکن الوجود مثلاً: اگر اونٹ سوئی کے ناکے میں چلا جائے تو میری بیوی کو طلاق ہے، اس کو لغو مانا جائے گا، کیونکہ اس میں حنث کا تصور نہیں (۱)۔

۸۴- شرط دوم: جملہ شرط کو لانا، لہذا اگر ادات شرط کے بعد جملہ شرط نہ لائے (اور اس پر کوئی دلیل بھی نہ ہو) تو یہ کلام لغو ہوگا، اس کی مثال یہ قول ہے: "انت طالق إن" (تم کو طلاق ہے اگر)، یا جملہ طلاق کے بعد کہے: "إن كان" (اگر ہو) یا "إن لم يكن" (اگر نہ ہو) یا "الا" (مگر) یا "لولا" (اگر نہ)، ان تمام مثالوں میں امام ابو یوسف کے نزدیک کلام لغو ہوگا، اور یہی حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ ہے جیسا کہ "الدر المختار" میں ہے، اور امام محمد نے کہا کہ فوراً منعقد ہو جائے گی۔

۸۵- شرط سوم: جملہ شرط کو جملہ جزاء سے متصل کرنا، لہذا اگر کہے: "إن دخلت الدار" (اگر تم گھر میں گئی) پھر خاموش رہا اگرچہ خاموشی سانس لینے کے بقدر ہو، حالانکہ سانس لینے کی ضرورت یا کوئی مجبوری نہ تھی یا اس کے بعد کوئی الگ اس سے مختلف بات کی، پھر کہا: "فأنت طالق" (تو تم کو طلاق ہے) تو یہ تعلیق درست نہیں، بلکہ یہ طلاق منجز ہوئی (یعنی فوری طلاق واقع ہوئی)۔

۸۶- شرط چہارم: اس جملہ کو لانے سے متکلم کا مقصد مجازات اور بدلہ کے طور پر ہونا نہ ہو، اگر ایسا مقصد ہے تو جملہ تنجیزی ہوگا تعلیقی نہیں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ عورت نے اپنے شوہر کے متعلق کہا کہ وہ فاسق ہے، تو شوہر اس سے کہے: اگر میں ایسا ہی ہوں جیسا کہ تم نے کہا تو تم کو طلاق ہے، تو طلاق تنجیزی ہوگی، خواہ شوہر عورت کے کہنے کے مطابق ہو یا نہ ہو، اس لیے کہ شوہر کا ارادہ غالباً یہی ہوتا ہے کہ عورت کو گالی دینے کی سزا کے طور پر طلاق تنجیزی دے کر غیظ دلائے۔

اگر وہ کہے: میرا مقصد تعلیق تھا تو قضاءً اس کی بات مقبول نہیں، دیانۃً مقبول ہے جیسا کہ حنفیہ میں اہل بخاری کا یہی فتوی ہے۔

۸۷- شرط پنجم: یہ کہ تعلیق مستقبل کے لیے ہو، اثبات میں ہو یا نفی میں، یہ شرط صرف تعلیق کفر کے لیے ہے، طلاق وغیرہ کی تعلیق کے لیے نہیں، پھر جو لوگ اس کو تعلیق کفر میں شرط مانتے ہیں، یہ وہی لوگ ہیں جو اس کو یمین باللہ تعالی میں شرط مانتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ طلاق وغیرہ کی تعلیق ماضی میں درست ہے جیسے کہ مستقبل میں، کیونکہ واقع کے خلاف ہونے کی صورت میں "غموس" (جھوٹی قسم) نہیں مانی جاتی اور تعلیق کفر اس کے خلاف ہے، لہذا جس نے کہا: اگر معاملہ میرے کہنے کے خلاف ہو یا اگر معاملہ میرے کہنے کے مطابق نہ ہو یا معاملہ فلاں کے کہنے کے مطابق ہو تو میری بیوی کو طلاق ہے یا مجھ پر ایک ماہ کا روزہ ہے یا وہ یہودی ہے، پھر اگر جس چیز کا اس نے اثبات کیا ہے وہ فی الواقع منفی ہو یا جس چیز کی نفی کی ہے وہ فی الواقع ثابت ہو تو پہلی صورت میں اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی، اور دوسری صورت میں روزہ جس کا اس نے التزام کیا ہے اور کفارہ یمین کے درمیان اس کو اختیار دیا جائے گا، اور آخری صورت میں کفارہ یمین ان لوگوں کے نزدیک لازم نہیں

---

(۱) اس شرط کا ذکر صاحب "الدر المختار" نے (۲/ ۴۹۳ طبع بولاق) میں کیا ہے۔

جولوگ یمین غموس کے کفارہ کے قائل نہیں ہیں، اور اس کا بیان آنے ہی والا ہے۔

جملہ جزاء کی شرط:

۸۸- ہر تعلیق شرعی طور پر یمین بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی بلکہ صرف وہ تعلیق ہی یمین بننے کی صلاحیت رکھتی ہے جس کی جزاء چھ امور میں سے کوئی ایک ہو جو یہ ہیں: طلاق، عتاق، التزام قربت، کفر، ظہار اور حرام۔

لہذا جملہ جزاء کی شرط یہ ہے کہ اس کا مضمون ان چھ چیزوں میں سے کوئی ایک ہو، حنفیہ نے ان میں سے صرف ابتدائی چار کی صراحت کی ہے، انہوں نے تعلیق ظہار اور تعلیق حرام کا ذکر نہیں کیا ہے، البتہ انہوں نے حلال کی تحریم کو یمین باللہ کے حکم میں قرار دیا ہے جس کے تحت منجز اور معلق آتے ہیں، لہذا ان کے کلام سے صرف تعلیق ظہار خارج رہ جاتی ہے[1]۔

جملہ جزاء میں دوسری شرط یہ ہے کہ اس میں: "ان شاء اللہ" یا "الا ان یشاء اللہ" (اگر اللہ نے چاہا، مگر یہ کہ اللہ چاہے) وغیرہ کے ذریعہ استثناء کا ذکر نہ ہو، لہذا اگر کسی نے کہا: اگر میں نے ایسا کیا تو تم کو طلاق ہے "ان شاء اللہ" یا کہے تم کو طلاق ہے "ان شاء اللہ" اگر میں نے ایسا کیا یا کہے: تم کو طلاق ہے اگر میں نے ایسا کیا ان شاء اللہ، تو تعلیق باطل ہے۔

یہ حنفیہ و شافعیہ کا مذہب ہے۔

مالکیہ و حنابلہ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ جس میں کفارہ نہیں اس میں تعلیق بالمشیئت درست نہیں، مالکیہ نے اس کی مثال میں طلاق، عتاق اور التزام قربت کو پیش کیا، جبکہ حنابلہ نے صرف طلاق و عتاق کو ذکر کیا ہے، اس لئے کہ یمین کے قصد سے التزام قربت میں مالکیہ کے نزدیک وہی چیز لازم ہے جس کا اس نے التزام کیا ہے، جبکہ حنابلہ کے نزدیک التزام اور کفارہ کے درمیان اس کو اختیار دیا جاتا ہے، لہذا مالکیہ کے نزدیک حلف باللہ تعالیٰ اور ظہار کے حلف میں، اسی طرح اس کے قول "مجھ پر نذر ہے یا مجھ پر یمین ہے یا مجھ پر کفارہ ہے" میں اور حنابلہ کے نزدیک حلف باللہ تعالیٰ اور ظہار کے حلف میں اور حلف کے قصد سے نذر کی تعلیق میں اور کفر کی تعلیق میں، استثناء درست ہے۔

مالکیہ و حنابلہ سے یہ منقول رائے، امام مالک کے دو اقوال میں سے راجح و مشہور قول، اور امام احمد سے دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے۔

ابن تیمیہ نے دوسری روایت کو جو جمہور کے قول کے موافق ہے راجح قرار دیتے ہوئے کہا: یہی درست قول صحابۂ کرام اور جمہور تابعین مثلاً سعید بن المسیب و حسن سے منقول ہے[1]۔

لیکن صاحب "المنتہی" وغیرہ کا طرز عمل مشیئت کو اس (یمین) کے ساتھ خاص کرنے کا ہے جس میں کفارہ ہے[2]، لہذا پہلی روایت ہی متاخرین حنابلہ کے یہاں راجح قرار پائی۔

وہ تعلیق جو شرعاً یمین نہیں شمار کی جاتی:

۸۹- چونکہ سابقہ چھ تعلیقات صرف بعض صورتوں میں یمین مانی جاتی ہیں، ان کے علاوہ تعلیقات کسی بھی صورت میں یمین نہیں مانی جاتیں، اس لئے وہ تعلیق جس کو یمین نہیں مانا جاتا، اس کی دو نوع ہیں:

اول: جس کا مقصد آمادہ کرنا، روکنا یا تحقیق خبر نہ ہو، اس میں

---

(1) مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۵/ ۲۴۲، ۲۷۳، الشرح الکبیر للدردیر علی مختصر خلیل ۲/ ۳۳۲، ۳۳۳۔

(1) مجموع الفتاوی لابن تیمیہ ۳۵/ ۲۸۳۔

(2) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۹۔

حنفیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے اس کو یمین قرار دیا ہے اور یہ شرط لگائی ہے کہ اس کی تعلیق تعلیقِ محض ہو۔

دوم: یہ تعلیقات میں سے کوئی ایسی تعلیق، جس میں تعلیق کی صحت کی کوئی شرط ناقص ہو۔

## چھ کے علاوہ کی تعلیق:

۹۰- چھ کے علاوہ کسی کی بھی تعلیق کو شرعاً یمین نہیں مانا جاتا، اگرچہ قسم کھانے والے کا مقصد کسی چیز پر آمادگی یا اس سے "منع" یا خبر کی تاکید ہو۔

اس کی مثال یہ قول ہے: "اگر میں نے ایسا کیا تو میں شفاعت سے بری ہوں"، اس لئے کہ شفاعت کا انکار بدعت ہے کفر نہیں، یا یہ قول ہے: "تو میری نماز، روزہ اس کافر کے لئے ہے"، اس کا مقصد یہ ہو کہ ان کا ثواب اس کافر کو پہنچ جائے تو یہ قول کفر نہیں، لیکن اگر اس کا مقصد یہ ہو کہ اس کی نماز اور روزہ اس کافر کی عبادت ہے یعنی وہ اس کا پجاری ہے تو یمین ہوگی، اس لئے کہ یہ کفر ہے۔

اس کی اور مثالیں یہ ہیں: "اگر اس نے ایسا کیا تو اس پر اللہ کا غضب یا اس کی ناراضگی یا اس کی لعنت ہے، یا تو وہ زانی یا چور یا شراب خور یا سود خور ہے"، تو اس میں سے کوئی بھی شرعاً یمین نہ ہوگی۔

یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے (1)۔

## استثناء کا مفہوم:

۹۱- یہاں استثناء سے مراد اللہ تعالی کی مشیت یا اس جیسی کسی چیز پر تعلیق ہے جس سے حکم باطل ہو جاتا ہے، مثلاً کوئی کہے: "میں ایسا کروں گا ان شاء اللہ"۔

اس تعلیق کو استثناء اس لئے کہا گیا ہے کہ یہ سابقہ لفظ کو اس کے ظاہر سے پھیرنے میں استثناء متصل کے مشابہ ہے۔

بعض علماء اس تعلیق کو استثناء تعطیل کہتے ہیں، اس لئے کہ یہ عقد یا وعدہ وغیرہ کو معطل کر دیتا ہے۔

فقہاء اس استثناء کو بیان میں یہ کہتے ہوئے ذکر کرتے ہیں: یمین کے درست ہونے کی شرط استثناء کا نہ ہونا ہے، یہاں پر فقہاء کی مراد وہی استثناء ہے، جو اللہ تعالی کی مشیت وغیرہ پر تعلیق کے معنی میں ہے، کیونکہ اس کے پائے جانے سے یمین کا حکم باطل ہو جاتا ہے۔

استثناء بالمشیئت کی صورتوں کا جامع ضابطہ: ہر ایسا لفظ ہے جس کے ساتھ یمین میں حنث کا تصور نہ ہو، مثلاً حالف کے بعد کہے "ان شاء اللہ" یا "الا ان یشاء اللہ" (مگر یہ کہ اللہ چاہے) یا ما شاء اللہ یا مگر یہ کہ میرے لئے کوئی اور بات ظاہر ہو جائے یا اگر اللہ کی مدد رہی یا اگر اللہ نے آسان کر دیا یا کہے: اللہ کے تعاون یا اس کی مدد یا اس کے آسان کرنے سے۔

## استطاعت پر تعلیق:

۹۲- اگر حالف کہے: بخدا میں ایسا کروں گا اگر استطاعت رہی یا میں ایسا کروں گا الا یہ کہ استطاعت نہ رہ جائے، اگر اس استطاعت سے اس کی مراد: وہ استطاعت ہے جو فعل محلوف علیہ کے ساتھ خاص ہے تو کبھی حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ فعل سے مقارن ہے، جب تک فعل نہ پایا جائے گا اس کا وجود نہ ہوگا۔

اگر اس کی مراد استطاعت عامہ ہے یعنی آلات، اسباب، اعضاء وجوارح کی سلامتی، تو اگر اس کو یہ استطاعت ہو پھر بھی ایسا نہ کرے تو حانث ہوگا، ورنہ نہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ استطاعت میں ہر معانی کا احتمال ہے۔

---

(1) الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۳/۵۱، ۵۷، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر للدردیر ۱/۳۳۵، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/۲۰۰۔

مشرکین کے بارے میں فرمانِ باری ہے: "اولئک لم یکُوْنُوا مُعْجِزِیْنَ فِي الأَرْضِ وَ مَا کَانَ لَهُمْ مِنْ دُوْنِ اللّٰه مِنْ أوْلِیَاء، یُضَاعفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَاکَانُوْا یَسْتَطِیْعُوْنَ السَّمْعَ وَ مَاکَانُوْا یُبْصِرُوْنَ"[1] (یہ لوگ زمین پر بھی (اللہ کو) عاجز نہ کر سکے اور نہ اللہ کے مقابلہ میں ان کا کوئی بھی مددگار ہوگا، ان کے لئے عذاب دوگنا ہوگا، یہ نہ سن سکتے تھے اور نہ دیکھتے تھے)۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے حضرت خضر کے خطاب کے ذکر میں فرمان باری ہے: "قَالَ إنَّکَ لَنْ تَسْتَطِیْعَ مَعِیَ صَبْراً"[2] (انہوں نے کہا آپ سے میرے ساتھ نباہ نہ ہو سکے گا)۔ ان دونوں آیتوں میں مراد فعل کے ساتھ مقارن استطاعت ہے فرمان باری ہے: "وَ لِلّٰه عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إلَیْهِ سَبِیْلاً"[3] (اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے لئے اس مکان کا (یعنی) اس شخص کے ذمہ جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہو)۔ یہ فرمایا: "وَالَّذِیْنَ یُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أنْ یَّتَمَاسَّا، ذٰلِکُمْ تُوْعَظُوْنَ بِه، وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِیْرٌ، فَمَنْ لَّمْ یَجِدْ فَصِیَامُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ مِنْ قَبْلِ أنْ یَّتَمَاسَّا، فَمَنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ فَإطْعَامُ سِتِّیْنَ مِسْکِیْنًا ذٰلِکَ لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ وَتِلْکَ حُدُوْدُ اللّٰهِ وَ لِلْکَافِرِیْنَ عَذَابٌ أَلِیْمٌ"[4] (جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے، اس سے تمہیں نصیحت کی جاتی ہے، اور اللہ کو پوری خبر ہے اس کی جو تم کرتے رہتے ہو، پھر جس کو یہ میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں اس کے ذمہ پے در پے دو مہینوں کے روزے ہیں پھر جس سے یہ بھی نہ ہو سکے تو اس کے ذمہ کھانا ہے ساٹھ مسکینوں کا۔ یہ (حکام) اس لئے ہیں تاکہ تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھو اور یہ اللہ کی حدیں ہیں اور کافروں کے لئے عذاب دردناک ہے)۔ ان دونوں جگہوں پر استطاعت سے مراد اسباب و آلات کی سلامتی ہے۔

اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو معنی دوم (سلامتی اسباب) پر محمول کرنا واجب ہے، اس لئے کہ عرف و عادت میں یہی مراد ہوتا ہے، لہذا اطلاق کے وقت لفظ اسی کی طرف لوٹے گا[1]۔

استثناء کا اثر اور محل تاثیر:

۹۳- "الا" وغیرہ کے ذریعہ اگر استثناء متصل اپنی شرائط کے ساتھ پایا جائے تو یمین قسمیہ و تعلیقیہ میں تخصیص کا فائدہ دے گا اور غیر یمین میں بھی۔ اس کی مثالیں یہ ہیں: بخدا! "میں کچھ نہیں کھاؤں گا مگر جاڑے میں"، اگر میں نے جاڑے کے علاوہ میں کھایا تو میری عورتوں کو طلاق مگر فلاں عورت یا میرے غلام آزاد مگر فلاں خادم، اگر میں نے زید سے بات کی تو مجھ پر حکم بدل جاتا ہے الا یہ کہ وہ مجھ سے پہلے بات کرلے۔

اس کی مثالیں یہ بھی ہیں: فلاں کے میرے ذمہ دس دینار ہیں مگر تین، تم کو تین طلاق مگر دو، جیسا کہ گزرا۔

استثناء بمعنی تعلیق مشیت وغیرہ، اپنے ماقبل والے کلام کے ابطال کا فائدہ دیتا ہے، خواہ وہ یمین قسمیہ ہو یا یمین تعلیقیہ یا ان کے علاوہ کچھ اور، یہ جمہور کا مذہب ہے۔

امام مالک کے دو قول میں مشہور تر یہی قول، اور امام احمد سے دو

(۱) سورۂ ہود ر ۲۰۔
(۲) سورۂ کہف ر ۶۷۔
(۳) سورۂ آل عمران ر ۹۷۔
(۴) سورۂ مجادلہ ر ۳، ۴۔

(۱) البدائع ۳ر ۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۳ر ۱۰۰۔

روایتوں میں سے ایک روایت (جو راجح ترین ہے) یہ ہے کہ استثناء ابطال کا فائدہ صرف یمین باللہ اور اس کے ہم معنی یمین (جس میں کفارہ ہے) میں ہی دیتا ہے، البتہ طلاق وعتاق تعلیق بالمشیئت سے باطل نہیں ہوتے، خواہ وہ منجز ہوں یا معلق، لہذا جس نے کہا: تم کو طلاق اگر اللہ نے چاہا یا جب سورج طلوع ہو تو تم کو طلاق إن شاء اللہ یا اگر تم گھر سے نکلی تو تم کو طلاق إن شاء اللہ، تو پہلی مثال میں طلاق فوراً پڑے گی، دوسری مثال میں سورج کے طلوع ہونے پر، تیسری مثال میں عورت کے گھر سے نکلنے پر پڑے گی، رہی یمین کے قصد سے التزام قربت کی تعلیق تو مالکیہ کے نزدیک اس میں اس پر وہ چیز لازم ہوگی جس کا اس نے التزام کیا ہے، لہذا اس کی تعلیق مشیئت پر درست نہیں، اور اس کی وجہ سے یمین باطل نہ ہوگی، جبکہ حنابلہ کے نزدیک اس پر کفارہ واجب ہے، لہذا ان کے نزدیک مشیئت پر اس کی تعلیق درست ہے، یہاں پر ایک تیسرا قول بھی ہے جس کو ابن تیمیہ نے "فتاوی" میں اختیار کیا ہے، وہ یہ کہ ہر حلف (خواہ اللہ کی قسم ہو یا طلاق وغیرہ کی تعلیق) اس میں مشیئت ابطال کا فائدہ دیتی ہے، اور جو حلف نہ ہو مثلاً طلاق وعتاق کی تنجیز اور التزام قربت، اور بلا قصد حلف قربت کی تعلیق مثلاً قربت کو طلوع آفتاب پر معلق کرنا، ان سب میں مشیئت ابطال کا فائدہ نہیں دیتی۔

۹۴- جمہور کی رائے کے حق میں اس فرمان نبوی سے استدلال کیا جا سکتا ہے: "من حلف علی یمین فقال: إن شاء الله فلا حنث علیه"(۱) (جس نے کوئی قسم کھائی اور کہا: ان شاء اللہ تو اس پر حنث نہیں)، آپ کا فرمان: "من حلف" (جس نے کوئی قسم کھائی) صیغۂ قسمیہ وصیغۂ تعلیقیہ دونوں کے ذریعہ حلف اٹھانے والے کو شامل ہے(۱)، اور اسی پر بقیہ حل وعقد کو قیاس کیا جائے گا۔

### استثناء کی صحت کی شرائط:

۹۵- صحت استثناء کی کچھ شرطیں ہیں:

(شرط اول): لفظ یا لفظ کے قائم مقام مثلاً تحریر یا گونگے کے اشارہ کے ذریعہ اس پر دلالت ہو جیسا کہ حالف کی شرائط میں گذرا، پھر اگر لفظ کے ذریعہ ہو تو سنانا واجب ہے گو کہ [illegible] ہو، یہ جمہور کے نزدیک ہے، اس میں مالکیہ وحنفیہ میں سے کرخی کا اختلاف ہے۔

پھر لفظ یا لفظ کے قائم مقام کے ذریعہ دلالت کی قید سے وہ صورت خارج ہو جاتی ہے کہ استثناء کی نیت کرے، لیکن اس کی کوئی دلیل نہ ہو، لہذا استثناء میں نیت کافی نہیں، بعض مالکیہ نے کہا: "إلا" اور دوسرے حروف استثناء کے ذریعہ استثناء میں یمین کے تلفظ کے ختم ہونے سے قبل نیت کافی ہے، اور "إلا" کے ذریعہ استثناء کی ہی طرح بقیہ تخصیصات مثلاً شرط، صفت اور غایت ہیں، شرط کی مثال: "بخدا! میں زید سے بات نہ کروں گا اگر وہ میرے پاس نہ آئے"، صفت کی مثال: "میں اس سے بات نہ کروں گا جبکہ وہ سوار ہو"، اس لئے کہ صفت سے مراد میں حال آجاتا ہے، اور غایت کی مثال: "میں اس سے بات نہ کروں گا حتی کہ آفتاب غروب ہو جائے"۔

اس کی تفصیل اصطلاح "استثناء" اور "طلاق" میں ہے۔

۹۶- حنابلہ نے کہا: غیر مظلوم خوف زدہ شخص کا زبان سے کہنا شرط ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوعاً روایت میں ہے: "من

---

(۱) حدیث: "من حلف علی یمین فقال: إن شاء الله ..." کی روایت ترمذی (۴/ ۱۰۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور ترمذی نے بخاری کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ یہ بخاری کی روایت کا اختصار ہے (۱۱/ ۵۸۰ فتح الباری طبع السلفیہ)۔

(۱) علماء کے درمیان نہیں اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہوا کہ جس نے برکت کے طور پر "إن شاء اللہ" یا "بمشیئۃ اللہ" کہا تو اس کی یمین باطل نہیں ہوتی اور نہ ہی طلاق وعتاق وغیرہ ان کے ہم معنی کی تعلیق باطل ہوتی ہے۔

**حلف علی یمین فقال إن شاء الله فلا حنث علیه** [1] (جس نے کوئی قسم کھائی، اور کہا: إن شاء اللہ تو اس پر حنث نہیں)، معلوم ہے کہ آپ کا فرمان: "اور کہا" "زبان سے بولنے کی شرط ہونے پر دلالت کرتا ہے، اس لئے کہ قول (کہنا) تلفظ ہے، اور خوف زدہ مظلوم تو اس کی نیت کافی ہے، اس لئے کہ اس کی یمین منعقد نہیں ہے یا وہ تاویل کرنے والے کے درجہ میں ہے [2]۔

۹۷- (شرط دوم) متکلم استثناء کو کلام سابق کے ساتھ متصل کرے، لہذا اگر بلا عذر یعنی سکوت یا دوسری گفتگو کے ذریعہ اس سے منفصل کردے تو استثناء درست نہیں، اور اگر "إلا" وغیرہ کے ذریعہ استثناء ہو تو ماقبل میں تخصیص پیدا نہیں کرے گا، اور اگر مشیت وغیرہ کے ذریعہ ہو تو ماقبل کو لغو نہیں کرے گا۔

عذر کی مثالوں میں: سانس لینا، کھانسنا، ڈکارنا، چھینکنا، زبان میں ثقل اور کسی شخص کا بولنے والے کے منہ کو بند کردینا ہے، ان سب اعذار کی بنا پر سکوت کے نتیجہ میں ہونے والے فصل سے حنث نہیں۔

لمبے سکوت سے مراد وہ سکوت ہے جو سانس لینے کے بقدر ہو، یعنی سانس نہ لے رہا ہو جیسا کہ کمال الدین ابن الہمام نے لکھا ہے

دوسری گفتگو سے مراد ایسا کلام ہے جو کسی نئے معنی کو نہ بتائے، مثلاً کہے: "أنت طالق ثلاثا وثلاثا إلا واحدة إن شاء الله" (تو طلاق والی ہے تین اور تین مگر ایک اگر اللہ چاہے) تو یہ عطف لغو ہے، کیونکہ طلاق کی اکثر تعداد تین ہی ہے، لہذا استثناء درست نہیں [3]۔

۹۸- یہ شرط (بلا عذر عدم فصل) اجمالی طور پر عام اہل علم کے درمیان متفق علیہ ہے، ہاں سکوت یا کلام کے ذریعہ فصل کے بارے میں اختلاف ہے کہ کب ان کو استثناء سے مانع مانا جائے گا اور کب نہیں؟ سابقہ تفاصیل کی حنفیہ نے صراحت کی ہے، دوسرے مذاہب کی تدوین میں تفصیلات ہیں جن پر بحث لمبی ہوجائے گی، لہذا کتب فقہ میں ان کے مقامات کی طرف رجوع کیا جائے [1]۔

بعض صحابہ وتابعین سے مروی ہے کہ یہ شرط ضروری نہیں، چنانچہ ابن جریر طبرانی اور ابن المنذر وغیرہ نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ "وہ استثناء کو ایک سال کے بعد بھی درست سمجھتے تھے اور یہ آیت پڑھتے تھے: "وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ" [2] (اور آپ کسی چیز کی نسبت یوں نہ کہا کیجئے کہ میں اسے کل کردوں گا سوا اس (صورت) کے کہ اللہ بھی چاہے، اور اپنے پروردگار کو یاد کرلیا کیجئے جب آپ بھول جائیں)، یہی امام احمدؒ سے ایک روایت ہے، ابن المنذر نے ایک ایسے شخص کے بارے میں جس نے قسم کھائی اور استثناء کرنا بھول گیا، سعید بن جبیر کا قول نقل کیا ہے کہ وہ ایک ماہ تک استثناء کرسکتا ہے، اور ابن ابو حاتم نے عمرو بن دینار کے واسطے سے عطاء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جو کوئی قسم کھائے وہ اونٹنی کے دوہنے کے بقدر زمانہ تک استثناء کرسکتا ہے [3]، انہوں نے کہا: طاؤس کہا کرتے تھے کہ جب تک مجلس میں ہے استثناء کرسکتا ہے، اور ابن ابو حاتم نے ہی ابراہیم نخعی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جب تک گفتگو کے دوران ہے استثناء کرسکتا ہے۔

---

(۱) حدیث کی تخریج فقرہ / ۹۴ کے تحت آچکی ہے۔
(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۷۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۲۰۷-۲۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۳۰۔
(۳) الدر مع ۳/ ۱۵، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۰۹، ۵۱۰، ۳/ ۱۰۰۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۱۰۰، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۱۲۹، ۱۳۰، الشرح الصغیر للدردیر ۱/ ۳۳۳، اسنی المطالب ۳/ ۲۹۲، ۴/ ۳۳، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۷۰۔
(۲) سورۂ کہف ۲۳، ۲۴۔
(۳) یعنی اتنی دیر تک جس میں اونٹنی کو دوہا جاسکے۔

عدم فصل کی شرط ہونے کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ اگر فصل جائز ہو، اور احکام میں اس کی عدم تاثیر ہو، خاص طور پر اس مدت تک جو حضرت ابن عباس سے مروی ہے، تو نہ کوئی اقرار صحیح ہوگا، نہ طلاق، نہ عتاق اور نہ ہی جھوٹے سچے کا علم ہو سکے گا۔

نیز اگر یہ درست ہوتا تو اللہ تعالیٰ اپنے نبی حضرت ایوب کو حنث ختم کرنے کے لئے استثناء کے ذریعہ بدتر ارشاد فرماتے، چونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت کریمہ میں جس چیز کا ان کو حکم دیا تھا اس کے مقابلہ میں یہ آسان تھا: "وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ"(۱) (اور اپنے ہاتھ میں ایک مٹھا سینکوں کا لے لو اور اسی سے مارو اور اپنی قسم نہ توڑو)۔

۹۹- (شرط سوم): قصد: اس شرط کا ذکر مالکیہ نے کیا ہے، اور اس سے ان کی مراد لفظ کا قصد اس کے معنی کے قصد کے ساتھ کرنا ہے، اس شرط سے دو امور نکل گئے:

اول: یہ کہ لفظ حالف کی زبان پر بلا قصد آ جائے تو "الا" کے ذریعہ استثناء کو تخصیص کرنے والا اور مشیت کے ذریعہ استثناء کو باطل کرنے والا نہیں مانا جائے گا۔

دوم: مشیت کے ذکر سے تبرک حاصل کرنے یا یہ بتانے کا ارادہ کرے کہ یہ کام اللہ تعالیٰ کی مشیت سے ہوگا، اس صورت میں یمین باطل نہ ہوگی بلکہ منعقد رہے گی، اسی طرح اگر کوئی قصد نہ ہو، یعنی محض استثناء کی دونوں قسموں کے الفاظ کو بولنا چاہے اور یمین کی تخصیص یا اس کو توڑنے کا ارادہ نہ ہو۔

مالکیہ کا اتفاق ہے کہ اگر استثناء کا قصد یمین کے ساتھ اس کے شروع سے یا اس کے دوران ہو تو استثناء درست ہے، اور اگر یمین کے تلفظ کے بعد ہو تو مشہور قول کے مطابق درست ہے، لہذا اگر قسم کھائی، پھر کسی نے اس کو یاد دلایا کہ استثناء کر لو یا الا ان یشاء اللہ وغیرہ کہہ لو، اور اس نے بلا فصل کہہ دیا اور پہلے سے اس کی نیت میں یہ کہنا نہ تھا تو درست ہے۔ حنفیہ نے اس شرط کا ذکر نہیں کیا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ نے معنی کے علم کے ساتھ قصد کی شرط لگائی ہے، ان کے یہاں یہ بھی شرط ہے کہ قصد یمین سے فراغت سے قبل ہو، اور انہوں نے کہا: اگر اس نے یمین سے فراغت کے بعد ہی استثناء کا قصد کیا تو درست نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں یمین کے منعقد ہونے کے بعد اس کو رفع کرنا لازم آئے گا، نیز انہوں نے کہا: استثناء کو مقدم کرنا اور اس کو درمیان میں لانا جائز ہے( )۔

۱۰۰- (شرط چہارم): یہ کہ اس کی قسم حق کو مضبوط کرنے کے علاوہ میں ہو۔

اس شرط کی صراحت مالکیہ نے کی ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ استثناء کی صحت میں شرط یہ ہے کہ قسم (جس کے ساتھ استثناء کا ذکر ہے) کسی حق کی تاکید میں نہ ہو، مثلاً نکاح میں اس پر شرط لگائی گئی ہو کہ بیوی کے ساتھ برا سلوک نہیں کرے گا یا اس کو اس کے شہر سے باہر نہیں لے جائے گا، اور مثلاً بیع میں شرط ہو کہ ثمن کو فلاں وقت لائے گا اور اس سے اس پر قسم کا مطالبہ کیا گیا، اس نے قسم کھائی اور خفیہ طور پر استثناء کر لیا، تو یہ استثناء سحنون، اصبغ اور ابن مواز کے نزدیک معتبر نہیں، اس لئے کہ ان لوگوں کے نزدیک یمین حلف دلانے والے کی نیت کے مطابق ہوتی ہے، مالکیہ کے یہاں مشہور یہی ہے، ابن القاسم کا قول "العتبیہ" میں اس کے خلاف ہے، ان کے نزدیک استثناء مذکورہ امر میں مفید ہے، لہذا اس پر کفارہ لازم نہیں، ہاں اس پر یہ حرام ہے، کیونکہ اس نے دوسرے کا حق روک لیا ہے(۲)۔

(۱) سورۂ ص/ ۴۴۔
دیکھئے: روح المعانی ۲۳۹/۱۵، ۲۵۰۔

(۱) المغنی والشرح الکبیر ۲۲۸/۱۱، ۲۲۹۔
(۲) اقرب المسالک مع بلغۃ السالک وحاشیہ ۳۳۱/۱، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۱۲۹/۲، ۱۳۰۔

دوسرے مذاہب کی کتابوں کی ورق گردانی کرنے والے کو یہ بات ملے گی کہ ہم مذاہب والے سمجھتے ہیں کہ بعض صورتوں میں یمین حلف دلانے والے کی نیت پر ہوتی ہے، اس کا ذکر آئے گا، البتہ اس شرط کو الفاظ میں بیان کرنا مستحسن ہے کہ استثناء کی صحت کے لئے شرط ہے کہ وہ ان صورتوں میں حلف دلانے والے کی نیت کے خلاف نہ ہو جن میں اس کی نیت کی رعایت ضروری ہے۔

## یمین کے احکام

۱۰۱ - گذر چکا ہے کہ یمین قسمیہ ہوگی یا تعلیقیہ، ہر ایک کے احکام جدا ہیں۔

### یمین قسمیہ کے احکام:

یمین قسمیہ کے احکام اس کی انواع کے فرق سے مختلف ہوجاتے ہیں، ذیل میں ان انواع اور ان کے احکام کا بیان ہے۔

### یمین قسمیہ کی انواع:

حنفیہ نے "یمین باللہ" اور اس کے ملحق مثلاً تعلیق کفر کو (کذب ہونے ورنہ ہونے کے لحاظ سے) تین انواع میں تقسیم کیا ہے جو یہ ہیں: یمین غموس، یمین لغو اور یمین معقودہ۔

۱۰۲ - یمین غموس: ماضی یا حال یا مستقبل کے بارے میں عمداً جھوٹی قسم ہے، خواہ نفی کی ہو یا اثبات کی، مثلاً کہے: بخدا میں نے ایسا نہیں کیا، حالانکہ وہ جانتا ہے کہ اس نے ایسا کیا ہے یا کہے: بخدا میں نے ایسا کیا، حالانکہ وہ جانتا ہے کہ اس نے ایسا نہیں کیا یا کہے: بخدا تمہارا میرے ذمہ قرض نہیں، حالانکہ وہ جانتا ہے کہ مخاطب کا اس پر دین ہے یا کہے: بخدا میں کبھی نہ مروں گا۔

اور مثلاً کہے: اگر میں نے ایسا کیا تھا یا اگر میں نے ایسا نہ کیا تھا یا اگر تمہارا مجھ پر دین تھا یا اگر میں مر گیا تو میں یہودی یا نصرانی ہوں۔

یمین غموس کی یہ تعریف حنفیہ کے نزدیک ہے۔

مالکیہ کے نزدیک یمین غموس ایسی اللہ تعالیٰ کی قسم ہے جس میں حالف کو محلوف علیہ میں شک ہو یا ظن غیر قوی ہو یا عمداً جھوٹ بولا ہو، خواہ یہ حلف ماضی پر ہو مثلاً: بخدا میں نے ایسا نہیں کیا یا زید نے ایسا نہیں کیا، اور عدم فعل میں اس کو شک ہو یا عدم فعل کا اس کا ظن غیر قوی ہو یا اس کو یقین ہو کہ اس نے ایسا کیا ہے یا یہ حلف زمانہ حال پر ہو، مثلاً بخدا زید چلنے والا ہے یا مریض ہے، حالانکہ اس کو ایسا نہ ہونے کا یقین ہے، یا اس کو شک یا ظن غیر قوی کے طور پر اس کے وجود میں تردد ہے، یا یہ حلف مستقبل پر ہو، مثلاً: بخدا میں کل ضرور تمہارے پاس آؤں گا، یا تمہارے حق کو کل ضرور ادا کردوں گا، حالانکہ اسے اس کے برعکس کا یقین ہے، یا شک یا ظن غیر قوی کے طور پر اس کے حصول میں اس کو تردد ہو[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ نے کہا: یمین غموس: ماضی پر قسم ہے جس میں قسم کھانے والا جھوٹا ہو، اور اس کو حالت کا علم ہو[2]۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ غموس کی تشریح میں توسع کرنے میں مالکیہ سے اتفاق نہیں کرتے۔

۱۰۳ - یمین لغو: اس کی تفسیر میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ نے کہا: یہ ماضی یا حال میں خطأ یا غلطی کے سبب جھوٹی قسم ہے، یعنی یہ کہ انسان ماضی یا حال کے بارے میں خبر دے، اس کا ظن یہ ہو کہ خبر اس کے جاننے کے مطابق ہے، جبکہ وہ اس کے برخلاف ہو، خواہ نفی میں ہو یا اثبات میں، خواہ وہ اللہ تعالیٰ کی قسم ہو یا عربی تعلیق، مثلاً: بخدا میں

---

(۱) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۰۔

(۲) اسنی المطالب ۴/ ۲۴۰، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۸۔

نے زید سے بات نہیں کی، اور اس کا ظن یہ ہو کہ اس نے بات نہیں کی ہے، حالانکہ اس نے بات کی ہے۔

امام محمد سے یہی مروی ہے، حنفیہ میں اصحاب متون نے اسی پر کتفا کیا ہے۔

امام محمد نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ لغو: وہ یمین ہے جو لوگوں کی زبانوں پر ہو، مثلاً: "لا واللہ" اور "بلی واللہ" یعنی یمین کا قصد نہ ہو۔

تحقیق یہ ہے کہ یہ حنفیہ کے یہاں "لغو" کی ایک دوسری قسم ہے، اس طرح ان کے نزدیک "لغو" کی دو دو اقسام ہوگئیں اور دونوں ماضی و حال میں ہیں، مستقبل میں نہیں۔

مالکیہ نے کہا: لغو، کسی چیز پر اللہ تعالیٰ کی قسم ہے جس کا وہ جزم ویقین کے طور پر یا ظن قوی کے طور پر اعتقاد رکھتا ہو، لیکن اس کے برخلاف ظاہر ہو جائے، خواہ محلوف علیہ ثابت ہو یا نفی، خواہ ماضی ہو یا حال یا مستقبل[1]۔

قابل لحاظ امر یہ ہے کہ انہوں نے مستقبل کی مثال میں یہ قول پیش کیا ہے: "بخدا میں ایسا ضرور کروں گا"، اور یہ قول اس جزم ویقین یا ظن قوی کے ساتھ ہو کہ وہ ایسا کرے گا، پھر اس نے ایسا نہ کیا۔

شافعیہ نے کہا: یمین لغو: ایسی یمین ہے جس کے الفاظ زبان پر آجائیں مگر اس کے معنی کا قصد نہ ہو، مثلاً کہے: "لا واللہ"، "بلی واللہ" کسی کلام کے درمیان یا غصہ کی حالت میں، خواہ یہ ماضی میں ہو یا حال میں یا مستقبل میں۔

اس خیر (یعنی مستقبل میں ہونے) کے بارے میں شافعیہ نے حنفیہ سے اختلاف کیا ہے[2]۔

حنابلہ کی رائے ہے کہ یمین لغو وہی ہے جس کے قائل شافعیہ ہیں، اسی طرح حنابلہ نے شافعیہ سے اس مسئلہ میں بھی اتفاق کیا ہے کہ جو ماضی پر حلف اٹھائے اور وہ جھوٹا ہو، اپنے سچا ہونے سے ناواقف ہو یعنی اپنے آپ کو سچا گمان کر رہا ہو، پھر اس کے برخلاف ظاہر ہو تو اس کی یمین منعقد نہ ہوگی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ وغیرہ جس کو "لغو" کہتے ہیں، شافعیہ اس کے حکم میں ان سے متفق ہیں، گو کہ شافعیہ نے اس کو "لغو" نہیں کہا ہے، صاحب "غایۃ المنتہی" نے شیخ تقی الدین کے حوالہ سے کہا ہے: جو اپنے آپ کو سچا کہتے ہوئے مستقبل پر قسم کھائے، اور اس کے خلاف ظاہر ہو تو اس کی یمین منعقد نہ ہوگی، اسی طرح جو دوسرے پر اس گمان میں قسم کھائے کہ وہ اس کی اطاعت کرے گا، لیکن اس نے ایسا نہ کیا تو اس میں بھی کفارہ نہیں، اس لئے کہ یہ "لغو" ہے، پھر انہوں نے کہا: مذہب اس کے خلاف ہے[1]۔

پھر ان میں سے بعض حضرات اس فرمان باری کی وجہ سے کفارہ کو واجب قرار دیتے ہیں: "فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ"[2] (سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو یا انہیں کپڑا دینا یا غلام آزاد کرنا، لیکن جس کو (اتنا) مقدور نہ ہو تو اس کے لئے تین دن کے روزے ہیں، یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جبکہ تم حلف اٹھا چکے ہو) یعنی تم حلف اٹھا چکے اور حانث ہو چکے ہو۔

ان میں سے بعض حضرات کفارہ کو واجب نہیں قرار دیتے، جس کی دلیل کا ذکر یمین باللہ کے حکم کے بیان میں آئے گا۔

(۱) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۱۔

(۲) اسنی المطالب ۴/ ۲۴۳، تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۱۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۹، ۱۷۰، بجیرمی علی المنہاج ۴/ ۳۱۶، الباجوری علی ابن قاسم ۲/ ۳۴۴۔

(۱) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۷، ۳۶۸۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

۱۰۴- شافعیہ اور ان کے موافقین کے قول کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ قول ہے کہ یہ آیت "لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم"، آدمی کے قول: "لا واللہ، بلی واللہ" کے بارے میں نازل ہوئی[1]۔ معلوم ہے کہ سیدہ عائشہؓ نزول قرآن کے وقت موجود تھیں، اور وہ یقین کے ساتھ بتا رہی ہیں کہ یہ آیت اسی معنی میں نازل ہوئی۔ شوکانی نے "نیل الاوطار" میں کہا: قرآن نے بتایا ہے کہ یمین لغو میں مواخذہ نہیں، اور یہ گناہ اور کفارہ دونوں کو شامل ہے، لہذا ان میں سے کوئی بھی واجب نہیں۔ اور یمین لغو کے معنی کو معلوم کرنے کے لئے عربی زبان کی طرف رجوع کرنا قابل توجہ ہے، عہد رسالت کے لوگ قرآن کے معانی کو بخوبی جانتے تھے، کیونکہ وہ اہل لغت ہونے کے ساتھ ساتھ اہل شریعت، رسول اللہ ﷺ کے دیدار سے مشرف اور نزول کے وقت موجود تھے، اس لئے اگر ان میں سے کسی سے کوئی تفسیر مروی ہو اور اس سے راجح یا اس کے مساوی کوئی اور تفسیر مروی نہ ہو تو اسی کی طرف رجوع کرنا واجب ہے، اگرچہ وہ اس لفظ کے معنی کے بارے میں ائمہ لغت کی نقل کے خلاف ہو، کیونکہ ہو سکتا ہے جس معنی کو اس نے نقل کیا ہے، وہ شرعی ہو لغوی نہ ہو، اور شرعی معنی لغوی معنی پر مقدم ہے جیسا کہ اصول میں طے ہے، لہذا زیر بحث مسئلہ میں حق یہ ہے کہ یمین لغو وہی ہے جو حضرت عائشہؓ نے فرمایا[2]۔

پس یہ ثابت ہوا کہ یمین لغو وہی یمین ہے کہ حالف اس کا قصد نہ کرے اگرچہ وہ مستقبل پر ہو۔

نیز اللہ تعالیٰ نے یمین لغو کے مقابلہ میں یمین مکسوبہ بالقلب کو ذکر فرمایا ہے: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ"[3] (اللہ تمہاری قسموں میں سے لایعنی (قسم) پر مواخذہ نہ کرے گا البتہ تم سے اس (قسم) پر مواخذہ کرے گا جس پر تمہارے دلوں نے قصد کیا ہے)۔

مکسوبہ سے مراد وہ یمین ہے جس کا قصد کیا جائے، پس غیر مقصودہ (جس کا قصد نہ کیا گیا ہو) ماضی، حال اور مستقبل میں کسی تفریق کے بغیر "لغو" کی قسم میں آئے گی تاکہ تقابل صحیح ہو۔

حنفیہ اور ان کے موافقین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یمین لغو کے بالمقابل یمین معقودہ کو ذکر کیا ہے، اور ان دونوں کے درمیان مواخذہ اور عدم مواخذہ سے فرق کیا ہے، لہذا ضروری ہے کہ "لغو" غیر معقودہ ہو، تاکہ تقابل درست ہو، اور مستقبل پر یمین معقودہ ہے، خواہ مقصود ہو یا نہ ہو، اس لئے وہ لغو نہ ہوگی[1]۔

۱۰۵- نیز "لغو" لغت میں اس چیز کا نام ہے جس کی حقیقت نہ ہو، فرمان باری ہے: "لَا يَسْمَعُوْنَ فِيْهَا لَغْوًا"[2] (وہ وہاں بک بک نہیں سنیں گے) یعنی باطل، نیز کفار کے بارے میں فرمان باری ہے: "وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَا تَسْمَعُوْا لِهٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيْهِ"[3] (اور کافر کہتے ہیں کہ اس قرآن کو سنو ہی مت اور اس کے درمیان غل مچایا کرو)۔

اور یہ اس صورت میں متحقق ہے جبکہ حالف کی طرف سے اس گمان کے ساتھ حلف ہو کہ معاملہ اس کی قسم کے مطابق ہے، جبکہ حقیقت اس کے برخلاف ہو، اسی طرح جو زبان پر بلا قصد آجائے، یمین ماضی پر

---

(۱) صدیث عائشہؓ کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۲۷۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) نیل الاوطار ۸/ ۲۳۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۵۔

(۱) البدائع ۳/ ۴ میں یہی ہے لیکن کہا جا سکتا ہے کہ یمین معقودہ غیر مقصودہ کو شامل ہے اس کی کوئی دلیل نہیں، اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ معقودہ وہ ہے جو کسی ایسے امر پر معلق ہو جس میں حالف کے لئے قسم پوری کرنے اور توڑنے کا امکان ہو، اور جب غیر مقصودہ ہوگی تو حالف کے لئے اس کے پورا کرنے کا دروازہ بند نہ ہوگا، برخلاف ماضی اور حال کے، اس میں غور کر لینا چاہئے۔

(۲) سورۂ واقعہ/ ۲۵۔

(۳) سورۂ فصلت/ ۲۶۔

حال میں ہو[1] اس کی بھی کوئی حقیقت نہیں۔

حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ "لغو" یہ ہے کہ انسان جس چیز کو حق سمجھتا ہے اس پر حلف اٹھائے، حالانکہ وہ حق نہ ہو[2]۔

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حضرت عائشہؓ کے اس ارشاد کا مقصد کہ یمین لغو آدمی کا قول "لا واللہ، بلی واللہ" ہے، محض مثال دینا ہے حصر نہیں، نیز یہ کہ یہ ماضی اور حال کے ساتھ خاص ہے تاکہ دونوں اقوال میں یکسانیت رہے۔

۱۰۶- یمین منعقدہ: مستقبل میں کسی امر پر یمین جو عقلاً محال نہ ہو، خواہ نفی میں ہو یا اثبات میں، مثلاً: "بخدا! میں ایسا نہیں کروں گا" یا: "بخدا! میں ایسا ضرور کروں گا"، یہ حنفیہ کا قول ہے[3]۔

مالکیہ نے کہا کہ یمین منعقدہ وہ ہے جو غموس اور لغو نہ ہو[4]۔

مالکیہ کے نزدیک جس کو غموس اور لغو کہتے ہیں، ان کے معنی میں غور کرنے والے کو "منعقدہ" کہی جانے والی صرف وہی یمین ملے گی جو ماضی یا حال میں مطابق واقع پر یا مستقبل میں مطابق واقع پر اللہ تعالیٰ کی قسم ہو، اس لئے کہ اس کے علاوہ یا تو غموس ہوگی یا لغو۔ یمین منعقدہ کے ساتھ مستقبل میں غموس اور لغو لاحق ہوتی ہے، اور اسی طرح حال میں غموس لاحق ہوتی ہے، جیسا کہ احکام میں آئے گا۔

شافعیہ نے کہا: ہر وہ یمین جو ان کے یہاں لغو میں شمار کی جاتی وہ

(۱) اس کا تصور لیکن ماضی اور حال میں، اسی طرح المبدع میں ہے اس میں سابقہ مناقشہ اور جواب آتا ہے۔

(۲) تفسیر ابن جریر ۲/۴۲۲، ابن جریر نے اسی جیسے آثار حضرت ابوہریرہ، سلیمان بن یسار، حسن بصری، مجاہد، ابن ابی نجیح، ابراہیم نخعی، ابو مالک، قتادہ، زرارہ بن اوفی، سدی، مکی بن ابو سعید، ابن ابو طلحہ اور مکحول رحمہم اللہ سے نقل کئے ہیں۔

(۳) البدائع ۳/۳، الدر المختار ۳/۴۷، ۴۸۔

(۴) اقرب المسالک مع شرح حاشیۃ الصاوی ۱/۳۳۳۔

منعقدہ ہے، پس اس میں غموس آجائے گی نیز مستقبل کے علاوہ امر پر قسم بھی داخل ہوگی۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ یمین اگر اس کا تلفظ غیر مقصود ہو تو "لغو" ہے، خواہ ماضی میں ہو یا حال میں یا مستقبل میں، اور اگر اس کا تلفظ مقصود ہو، اور اس میں یقین یا ظن یا جہل کی بنیاد پر شک ہی نہ ہو، اور اس کے برخلاف ظاہر ہو جائے تو بھی "لغو" ہوگی، جب تک کہ حالف کو جزم و یقین نہ ہو کہ جس چیز پر وہ حلف لے رہا ہے وہی حقیقت واقعہ ہو تو اس صورت میں منعقدہ ہوگی، اور اس میں حنث ہوگا۔

اور اگر یقین یا ظن کے ساتھ خلاف واقع اعتقاد پر مبنی جرأت پر بنا ہو تو یہ یمین غموس ہے اور یہ منعقدہ بھی ہے، اور اگر تاکید کرنے یا "منع" کرنے کے لئے ہو اور محلوف علیہ ممکن ہو تو یہ بھی منعقدہ ہے، لیکن اگر واجب ہو تو یہ قطعی طور پر سچی ہے اور اس کو یمین شمار نہیں کیا جائے گا، اور اگر محال ہو تو یہ قطعی طور پر جھوٹی ہے اور یہ منعقدہ اور حانثہ ہوگی[1]۔

حنابلہ نے کہا: یمین مستقبل پر ہوتی ہے اگر اس کا تلفظ مقصود ہو، حالف با اختیار ہو، اور یمین کسی ممکن شی پر ہو یا محال کو ثابت کرنے پر یا واجب کی نفی پر ہو، لیکن شیخ تقی الدین نے اس سے اس شخص کو خارج کیا ہے جو مستقبل پر اس کی نفی کو صحیح سمجھتے ہوئے قسم کھائے، پھر اس کے خلاف ظاہر ہو جائے، اور اس شخص کو خارج کیا ہے جو دوسرے پر اس خیال کے ساتھ قسم کھائے کہ وہ اس کی اطاعت کرے گا، لیکن اس نے اطاعت نہیں کی[2]۔

۱۰۷- یمین کا ان تین انواع میں منقسم ہونا جس کی بنیاد کذب اور عدم کذب پر ہے، حنفیہ کی اصطلاح ہے، جبکہ شافعیہ اور ان کے

(۱) اسنی المطالب ۴/۲۴۱۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/۳۶۸۔

موافقین یمین کو ان تین نوع میں تقسیم نہیں کرتے، ہاں وہ اس کو (قصد اور عدم قصد کے لحاظ سے) صرف دو اقسام میں تقسیم کرتے ہیں جو یہ ہیں: "لغو" اور "منعقدہ"، لغو وہ ہے جو مقصود نہ ہو، اسی طرح وہ جس کا قصد ہو اور ظن کے طور پر خبر دینا ہو، اور منعقدہ وہ ہے جو مقصود ہو اور تاکید کرنے یا "منع" کرنے کے لئے یا عمداً صدق یا کذب کے طور پر خبر دینے کے لئے ہو۔

## ایمان قسمیہ کے احکام:

### یمین غموس کا حکم:

یمین غموس کے دو احکام ہیں: اس قسم کے کھانے کا حکم اور اس کے تمام ہونے پر مرتب ہونے والا حکم۔

اس کی وضاحت حسب ذیل ہے:

### یمین غموس کو عمل میں لانے کا حکم:

۱۰۸ - یمین غموس کو انجام دینا حرام ہے اور کبائر میں سے ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں، کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ پر بہت بڑی جرأت کرنا ہے، حتی کہ شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا: میرے نزدیک قیاس یہ ہے کہ عمداً اللہ تعالیٰ کی جھوٹی قسم کھانے والا کافر ہو جائے، اس لئے کہ اللہ کی یمین اس کی تعظیم کے لئے رکھی گئی ہے، اور عمداً اللہ کی جھوٹی قسم کھانے والا اللہ کا مذاق کرنے والا ہے، لیکن اس کو کافر اس لئے نہیں کہا جاتا کہ اس کا مقصد اللہ پر جرأت دلیری اور اس کا مذاق اڑانا نہیں، اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ سننے والا اس کی تصدیق کرے۔

اس کی نظیر یہ واقعہ ہے کہ امام ابوحنیفہ سے ایک شخص نے یہ دریافت کیا: نافرمان شیطان کی اطاعت کرتا ہے، جو شیطان کی اطاعت کرے وہ کافر ہے، تو نافرمان کافر کیوں نہیں؟! تو امام صاحب نے فرمایا: نافرمان کا عمل بظاہر شیطان کی اطاعت ہے، لیکن اس کا مقصد یہ اطاعت نہیں، لہذا کافر نہیں، اس لئے کہ کفر دل کا عمل ہے، ہاں اس کو صرف نافرمان مومن شمار کیا جائے گا۔

پھر اس کے کبائر میں سے ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ تمام یمین غموس گناہ میں برابر ہوں، اس لئے کہ کبائر کے برے اثرات میں فرق و تفاوت کے اعتبار سے اس کے درجات بھی مختلف ہیں، جس حلف کے نتیجہ میں بے گناہ کا خون بہایا یا ناحق مال کھانا وغیرہ ہو اس کی حرمت اس حلف سے سخت ہے جس میں اس طرح کی کوئی چیز نہ ہو۔

۱۰۹ - بہت سی احادیث میں یمین غموس کی مذمت، اس کے کبائر میں سے ہونے کا بیان اور اس کے اقدام کرنے سے ڈرانے کا ذکر ہے، مثلاً:

حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت میں ہے کہ فرمان نبوی ہے: **"من حلف علی مال امرئ مسلم بغیر حقه لقی الله وهو علیه غضبان"**[1] (جو شخص کسی مسلمان کے مال کو قسم کھا کر ناحق لے لے، تو وہ اللہ تعالیٰ سے اس حالت میں ملے گا کہ اللہ اس پر غضب ناک ہوگا) حضرت عبد اللہ نے کہا، پھر حضور ﷺ نے اس کے مصداق میں کتاب اللہ کی یہ آیت پڑھ کر سنائی: **"إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا"**[2] (بے شک جو لوگ اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کو قلیل قیمت پر بیچ ڈالتے ہیں)۔

حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت میں ہے کہ ایک شخص حضر موت کا اور ایک شخص کندہ کا، دونوں خدمت نبوی میں حاضر ہوئے، حضر موت

(۱) حدیث "من حلف ..." کی روایت بخاری (فتح ۱۱/ ۵۵۹، ۲۲۹ طبع سلفیہ) اور مسلم (۱/ ۸۵ طبع دارالآفاق) نے کی ہے۔
(۲) سورۂ آل عمران/ ۷۷۔

والے نے کہا: یا رسول اللہ! اس شخص نے میری ایک زمین دبالی ہے جو میرے باپ کی تھی۔ کندہ والے نے کہا: وہ میری زمین ہے، میرے قبضہ میں ہے، میں اس میں کھیتی کرتا ہوں، اس کا اس میں کچھ حق نہیں۔ تب رسول اللہ ﷺ نے حضرموت والے سے کہا: "الک بینة" ؟ (کیا تمہارے پاس گواہ ہیں؟) وہ بولا: نہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "فلک یمینه" (تم اس کی قسم لے لو) وہ بولا: یا رسول اللہ! وہ تو فاجر ہے، قسم کھانے میں اس کو باک نہیں، وہ کسی بات سے پرہیز نہیں کرتا، آپ نے فرمایا: "لیس لک منه الا یمینه" (قسم کے سوا تمہارا کچھ بس اس میں نہیں چلتا) پھر وہ قسم کھانے کو چلا، جب اس نے پیٹھ موڑی[1] تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لئن حلف علی مال لیاکله ظلماً لیلقین اللّٰہ وھو عنه معرض"[2] (اگر اس نے دوسرے کا مال ناحق اڑانے کے لئے قسم کھائی تو وہ اللہ سے اس حال میں ملے گا کہ وہ اس سے اعراض فرمائیں گے)۔

حضرت عبداللہ بن انیسؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من أکبر الکبائر: الإشراک باللّٰہ، وعقوق الوالدین والیمین الغموس والذي نفسي بیده لایحلف رجل علی مثل جناح بعوضة إلا کانت کیّا في قلبه یوم القیامة"[3] (اکبر الکبائر میں سے ہے: اللہ کے ساتھ شرک کرنا، والدین کی نافرمانی، یمین غموس، اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، جو شخص مچھر کے پر کے برابر بھی لینے کے لئے قسم کھاتا ہے، قیامت کے دن اس کے دل میں داغ ہوگا)۔

حضرت جابر بن عتیکؓ کی روایت میں فرمان نبوی ہے: "من اقتطع حق امرئ مسلم بیمینه فقد أوجب اللّٰہ له النار وحرم علیه الجنة. فقال رجل وإن کان شیئا یسیرا یا رسول اللّٰہ، قال وإن کان قضیبا من أراک"[1] (جو شخص کسی مسلمان کا حق قسم کھا کر مار لے، تو اللہ اس کے لئے جہنم واجب کردے گا، اور جنت اس پر حرام کرے گا، ایک شخص نے کہا: یا رسول اللہ! اگرچہ وہ معمولی چیز ہو تب بھی؟ آپ نے فرمایا: اگرچہ پیلو کی ایک ٹہنی ہو)۔

## مجبوری کی وجہ سے یمین غموس کی رخصت:

۱۱۰ - یمین غموس میں حرمت ہی اصل ہے، لیکن اگر عارضی طور پر اس میں کوئی ایسی چیز آجائے جو اس کو حرمت سے خارج کردے تو حرام نہیں رہتی، اس کی دلیل حسب ذیل ہے:

(الف) فرمان باری: "مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَ لٰكِنْ مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ"[2] (جو کوئی اللہ سے اپنا ایمان (لانے) کے بعد کفر کرے بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے درآنحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ تو مستثنیٰ ہے) لیکن جن کا سینہ کفر ہی سے کھل جائے تو ایسے لوگوں پر اللہ کا غضب ہوگا اور ان کے لئے عذاب دردناک ہوگا)۔

---

(۱) بظاہر دعوے کے دوران اس شخص کا رخ حضور کی طرف اور پشت قبلہ کی طرف تھی، جب اس کو قسم کھانا ہوا تو وہ مڑ گیا، تاکہ منبر کے پاس ہو جائے جس میں یمین کی تغلیظ ہے اور اس کو "یمین مغلظہ" کہتے ہیں جیسا کہ گزرا۔

(۲) حدیث: "لیس لک منه..." کی روایت مسلم (۱/ ۱۲۶ شائع کردہ دار الآفاق) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من أکبر الکبائر: الإشراک باللّٰہ..." کی روایت ترمذی (۵/ ۲۳۸ شائع کردہ مصطفی البابی الحلبی) اور حاکم (۴/ ۲۹۶ طبع دار الکتاب العربی) نے کی ہے اور الفاظ حاکم کے ہیں، حاکم نے کہا: اس کی اسناد صحیح ہے شیخین نے اس کی روایت نہیں کی۔

(۱) حدیث: "من اقتطع حق امرئ مسلم..." کی روایت مسلم (۱/ ۱۲۲ شائع کردہ دار الآفاق) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ نحل/ ۱۰۶۔

جب اکراہ کے سبب کلمۂ کفر زبان پر لانا مباح ہے تو اس کی وجہ سے یمین غموس کی اباحت بدرجۂ اولیٰ ہوگی۔

(دوم) مردار وغیرہ کھانے کی مجبوری والی آیات مثلاً: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ"(1) (لیکن اس میں بھی جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ بے حکمی کرنے والا ہو اور نہ حد سے نکل جانے والا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، بے شک اللہ بڑا بخشنے والا، بڑا رحمت والا ہے)۔

ضرورت ومجبوری کی وجہ سے حرام کا استعمال جائز ہو جاتا ہے، تو حرام کا زبان پر لانا بھی جائز ہوگا۔

۱۱۱- یمین غموس کی حرمت کس طرح ختم ہو جاتی ہے، اس کی وضاحت میں بعض مذاہب کی عبارتیں پیش ہیں:

(الف) دردیر نے "اقرب المسالک" اور اس کی شرح میں اور صاوی نے اپنے حاشیہ میں کہا ہے: جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اس شخص کی طرف سے طلاق نہیں پڑتی جس کو طلاق پر مجبور کیا گیا ہو، اگرچہ وہ "توریہ" کو علم کے باوجود ترک کر دے، اور نہ اس شخص کی طرف سے طلاق پڑتی ہے جس کو کسی ایسے فعل پر مجبور کیا گیا ہو جس پر طلاق معلق ہو اور مندوب یا واجب ہے کہ حلف اٹھا لے، تاکہ دوسرا شخص اس کے حلف کے سبب قتل سے بچ جائے گو کہ وہ خود حانث ہو جائے، اس کی صورت یہ ہے کہ کسی ظالم نے کہا: اگر تم نے بیوی کو طلاق نہ دی یا تم نے طلاق کی قسم نہیں کھائی تو میں فلاں شخص کو قتل کر دوں گا، ابن رشد نے کہا: اگر وہ حلف نہ اٹھائے تو اس پر کوئی حرج نہیں، یعنی اس پر نہ دیت اور نہ ضمان نہیں، اور طلاق ہی کے مثل نکاح، اقرار اور یمین ہے(2)۔

(ب) نووی نے کہا: کذب واجب ہے اگر مقصود واجب ہو، لہٰذا اگر کسی ظالم کے ڈر سے کوئی مسلمان چھپ جائے، ظالم نے اس کے بارے میں پوچھا تو اس کو چھپانے کے لئے کذب واجب ہے، اسی طرح اگر اس کے پاس یا کسی دوسرے کے پاس ودیعت ہو، ظالم اس کو لینے کے لئے دریافت کرے تو اس ودیعت (امانت) کو چھپانے کے لئے کذب واجب ہے، حتی کہ اگر اپنے پاس رکھی ہوئی ودیعت کی اطلاع ظالم کو دے دی، اور ظالم نے زبردستی اس سے چھین لیا تو خبر کرنے والے صاحب امانت پر اس کا ضمان واجب ہوگا، اگر ظالم اس سے ودیعت پر حلف لے تو حلف اٹھانا اس پر لازم ہے، ہاں حلف میں توریہ کرے گا، لیکن اگر اس نے حلف اٹھایا اور توریہ نہیں کیا، تو اصل کے مطابق حانث ہوگا، ایک قول ہے کہ حانث نہ ہوگا(1)۔

(ج) موفق الدین بن قدامہ نے کہا: کچھ یمین واجب ہیں، یعنی ایسی یمین جن کے ذریعہ کسی بے گناہ انسان کو ہلاکت سے بچایا جائے، جیسا کہ سوید بن حنظلہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم حضور ﷺ کے پاس آنے کے لئے نکلے، ہمارے ساتھ وائل بن حجر تھے، ان کے ایک دشمن نے ان کو پکڑ لیا، لوگوں کو قسم کھانے میں حرج محسوس ہوا تو میں نے قسم کھائی کہ یہ میرے بھائی ہیں، میں نے اس کا ذکر رسول ﷺ سے کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "صدقت، المسلم أخو المسلم"(2) (تم نے سچ کہا، مسلمان مسلمان کا بھائی ہے) اس طرح کی قسم کھانا واجب ہے، اس لئے کہ کسی بے گناہ کو نجات دلانا واجب ہے، اور اس کی نجات یمین کے ذریعہ متعین ہوگئی، اس سے یمی واجب ہے، اسی طرح خود کو بچانے کا بھی یہی حکم ہے مثلاً اس پر قتل کے

---

(1) سورۂ بقرہ/ ۱۷۳۔

(2) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۵۰۰، ۵۰۱۔

(1) الاذکار للنووی رص ۳۳۳-۳۳۴۔

(2) حدیث "صدقت، المسلم أخو المسلم" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/ ۳۰۰ طبع دارالکتاب العربی) نے کی ہے اور حاکم نے کہا: صحیح الاسناد ہے شیخین نے اس کی روایت نہیں کی۔

دعوے میں ایمان قسامت واجب ہوگئیں، حالانکہ وہ بری ہے[1]۔

## یمین غموس کے مکمل ہونے پر اس کا حکم:

۱۱۲- یمین غموس کے مکمل ہونے پر اس کے حکم کے بارے میں تین آراء ہیں:

پہلی رائے: اس میں کفارہ نہیں، خواہ ماضی پر ہو یا حال پر، اس میں زیادہ سے زیادہ توبہ واجب ہے اور حقوق حق داروں کو لوٹانا اگر حقوق ہوں، یہ حنفیہ کا مذہب ہے[2]۔

دوسری رائے: اس میں کفارہ ہے: یہ شافعیہ کا مذہب ہے[3]۔

قابل ملاحظہ امر یہ ہے کہ غموس کی تعریف میں شافعیہ نے اس کو ماضی کے ساتھ خاص کیا ہے، لیکن یہ معلوم ہے کہ ماضی پر حلف میں کفارہ واجب کرنے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ حاضر و مستقبل پر حلف میں کفارہ واجب ہو، اس لئے کہ انہوں نے کہا ہے کہ "لغو" کے علاوہ ہر یمین "معقودہ" ہے۔

تیسری رائے میں تفصیل ہے، جس کی وضاحت یمین غموس کے مفہوم میں مالکیہ نے اپنے توسع کی بنیاد پر کی ہے کہ جو شخص کسی ایسی چیز پر حلف اٹھائے جس کے بارے میں وہ شک رکھتا ہو یا اس کے خلاف کا اعتقاد رکھتا ہو، تو اس پر کفارہ نہیں اگر حلف ماضی پر ہو، خواہ وہ واقع کے موافق ہو یا مخالف، اور اگر حال یا مستقبل پر ہو، اور دونوں حال میں وہ حانث ہو تو اس پر کفارہ واجب ہوگا[4]۔

تفصیل ہی کی طرف حنابلہ بھی گئے ہیں، کیونکہ انہوں نے غموس کی تعریف میں "ماضی پر ہونے" پر اقتصار کیا ہے، اور یمین کے کفارہ میں یہ شرط لگائی کہ وہ مستقبل پر ہو[5]۔

ان کے کلام سے مجموعی طور پر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ عمداً جھوٹی قسم میں کفارہ نہیں اگر ماضی یا حال پر ہو، اور اس میں کفارہ ہے اگر مستقبل پر ہو۔

۱۱۳- غموس میں کفارہ کے وجوب کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ وہ یمین مکسوبہ اور معقودہ ہے، اس لئے کہ "کسب" دل کا فعل ہے، اور عقد عزم ہے، اور بلاشبہ جو اللہ تعالی کی جھوٹی عمداً قسم کھانے کا اقدام کرے وہ اس کو اپنے دل سے کرتا ہے اور اس کا عزم مصمم رکھتا ہے، اس لئے اس سے مواخذہ ہوگا، اللہ تعالی نے اجمالی طور پر مواخذہ کا ذکر سورہ بقرہ میں فرمایا ہے: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ"[6]، اور اس کی تفصیل سورہ مائدہ میں ہے: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ ..."[7]۔

پھر یمین غموس میں کفارہ بقیہ ایمان معقودہ کے مقابلہ میں بدرجہ اولی واجب ہے، اس لئے کہ دونوں آیتوں کا ظاہر بلا تقدیر اس پر منطبق ہوتا ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے سورہ بقرہ میں مواخذہ کو کسب بالقلب پر، اور سورہ مائدہ میں "ایمان کی تعقید" اور اس کے ارادے پر مرتب کیا ہے، اور یہ پوری طرح یمین غموس پر منطبق ہوتا ہے، اس لئے کہ اس یمین میں اس کے ارادہ اور تلفظ کے وقت سے ہی حنث ہے، لہذا مواخذہ اس کے ساتھ ساتھ ہے، بقیہ ایمان معقودہ اس کے برخلاف ہیں، کیونکہ ان میں مواخذہ ان میں حانث ہونے پر ہی ہے، اس لئے دونوں آیات کو ان پر منطبق کرنے کے لئے "تقدیر" کی

[1] الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۲۶، ۱۲۷۔
[2] فتح القدیر ۴/ ۳۔
[3] اسنی المطالب ۴/ ۲۴۰، ۲۴۱۔
[4] الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۰، ۳۳۱۔

[5] مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۸۔
[6] سورۂ بقرہ / ۲۲۵۔
[7] سورۂ مائدہ / ۸۹۔

ضرورت ہے، مثلاً کہا جائے: معنی یہ ہے: یمین اللہ مؤاخذہ کرتا ہے، اس سے مراد یہ کہ یمین میں حانث ہونے پر، اور تمہاری معقود ایمان میں حانث ہونے پر۔ اسی طرح فرمان باری: "ذلک کفارة ایمانکم إذا حلفتم"[1] کا معنی یہ ہے: اگر حلف اٹھانے کے بعد تم حانث ہو جاؤ۔

۱۱۴- یمین غموس میں کفارہ واجب نہ ہونے پر حنفیہ اور ان کے موافقین کا استدلال حسب ذیل ہے:

اول: فرمان باری: "إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ"[2] (بے شک جو لوگ اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کو قلیل قیمت پر بیچ ڈالتے ہیں، یہی لوگ ہیں جن کے لئے کوئی حصہ آخرت میں نہیں اور اللہ قیامت کے دن نہ ان سے بات کرے گا، نہ ان کی طرف دیکھے گا، نہ انہیں پاک کرے گا اور ان کے لئے دردناک عذاب ہے)۔

دوم: حضرت اشعث بن قیس اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کی روایت ہے، ان دونوں میں سے ہر ایک رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "من حلف على يمين صبر يقتطع بها مال امرئ مسلم هو فيها فاجر لقي الله وهو عليه غضبان"[3] (جو شخص کسی مسلمان کا مال مار لینے کے لئے خوب سوچ کر (جھوٹی) قسم کھائے، وہ جب اللہ سے ملے گا تو اللہ اس پر غصہ ہوگا)۔

آیت کریمہ، دونوں احادیث اور ان کے ہم معنی احادیث سے طریقہ استدلال یہ ہے کہ ان نصوص سے ثابت ہے کہ غموس کا حکم صرف آخرت کا عذاب ہے، لہذا کفارہ واجب کرنے والے نصوص پر زیادتی و اضافہ کر رہے ہیں۔

سوم: فرمان نبوی ہے: "خمس ليس لهن كفارة: الشرك بالله عز وجل، وقتل النفس بغير حق، وبهت مؤمن، والفرار من الزحف، ويمين صابرة يقتطع بها مالا بغير حق"[1] (پانچ (گناہ) کا کوئی کفارہ نہیں: اللہ کے ساتھ شرک کرنا، ناحق کسی کو قتل کرنا، مؤمن پر بہتان باندھنا، جنگ سے فرار اختیار کرنا، اور کسی کا ناحق مال مارنے کے لئے جھوٹی قسم کھانا)۔

### یمین لغو کا حکم:

۱۱۵- یمین لغو کی تشریح کے بارے میں مذاہب کے اختلاف کا ذکر آچکا ہے، جن لوگوں نے اس کی تشریح "عقد" کے اعتبار سے یہ یمین غیر مقصود سے کی ہے، ان کا کہنا ہے کہ اس میں واقعی طور پر نہ گناہ ہے اور نہ ہی کفارہ۔

لیکن چونکہ مالکیہ کی تشریح کے تحت مستقبل بھی داخل ہوتا ہے، اس لئے انہوں نے کہا کہ اگر یمین لغو مستقبل کی ہو اور اس میں حانث ہو جائے تو کفارہ دے گا، مثلاً حلف اٹھائے کہ کل ایسا کرے گا یا نہیں کرے گا، اور وہ سمجھتا ہے کہ وہ جس چیز کے کرنے کی قسم کھا رہا ہے وہ

---

(۱) سورۂ مائدہ/۸۹۔

(۲) سورۂ آل عمران/۷۷۔

(۳) حدیث: "من حلف على يمين صبر..." کی روایت بخاری (۸/۲۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۸۶ طبع دار الآفاق) نے کی ہے۔
لفظ "صبر" صاد کے فتحہ اور باء کے سکون کے ساتھ، یعنی ایسی یمین جو حلف اٹھانے والے پر لازم کر دی جائے، اور اس کو حلف پر مجبور کیا جائے، اس کو "مصبورہ" بھی کہتے ہیں، اس لئے کہ قاضی اس کو قسم کھانے تک روکے رکھتا ہے (دیکھئے: فیض القدیر ۶/۱۲۰)۔

(۱) حدیث: "خمس ليس لهن كفارة..." کی روایت احمد (۲/۳۶۱-۳۶۲ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے اور سیوطی نے کہا: اس کی اسناد حسن ہے (فیض القدیر ۳/۴۵۸)۔

ہوجائے گی، اور جس کے نہ کرنے کی قسم کھائی ہے، وہ نہ ہوئی، یمین اس کے سمجھنے کے برعکس واقع ہوگیا[1]، مالکیہ اس مسئلہ میں حنفیہ سے اختلاف نہیں کرتے، البتہ حنفیہ مستقبل کی قسم کو "لغو" نہیں کہتے جیسا کہ گزرا۔

ان لوگوں نے اس کی تشریح: "معاصی کی یمین" سے کی ہے، ان میں حنث کے سبب کفارہ ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے، کچھ تو کفارہ کے قائل نہیں، کیونکہ فرمان باری ہے: "لا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ" (اللہ تمہاری قسموں میں سے لایعنی (قسم) پر مواخذہ نہ کرے گا) کیونکہ اس سے مراد یہ ہے کہ معصیت کی قسم پر اللہ تعالی مواخذہ نہیں کرتا اگر اس قسم کو نافذ نہ کیا ہو، اس لئے کہ اس کی تنفیذ حرام اور اس سے اجتناب واجب ہے، اور جب اس نے اس سے اجتناب کیا تو اس نے اپنی ذمہ داری پوری کردی، لہذا اس سے کفارہ کا مطالبہ نہ ہوگا۔

جبکہ ان میں سے بعض کا کہنا ہے کہ حالف پر حنث واجب ہے، اور جب حانث ہوگا تو کفارہ واجب ہوگا، اس لئے کہ فرمان باری: "لا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ" سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالی معصیت کی قسم پر مواخذہ نہیں کرتا اگر حانث ہوجائے اور اس کو نافذ نہ کرے، لہذا اس حنث پر اس کو سزا نہ دے گا، بلکہ اسی حنث کو اس پر واجب کردیتا ہے اور اس کا حکم دیتا ہے، اور جب حانث ہوگیا تو کفارہ واجب ہے، تاکہ اس فرمان باری پر عمل ہوسکے: "ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ"، اس لئے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ یہ مطلقاً لغو ومعقودہ کا کفارہ ہے۔

یہ سب تفصیل یمین باللہ کے بارے میں ہے، یمین بغیر اللہ کے "لغو" کے بارے میں بحث آئے گی۔

---

(۱) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/۳۳۱۔

## یمین معقودہ کے احکام

یمین معقودہ کے تین احکام ہیں: اس کی قسم کھانے کا حکم، اس کو پورا کرنے اور توڑنے کا حکم، اور ان دونوں پر مرتب ہونے والا حکم۔

ان کا بیان حسب ذیل ہے:

### الف- اس کی قسم کھانے کا حکم:

۱۱۶ - حنفیہ اور مالکیہ نے کہا: یمین باللہ میں اصل جواز ہے، البتہ اس کی کثرت مذموم ہے۔

یمین کا اصلی حکم یہی ہے، لہذا کسی عارض کی بناپر اگر اس کو اس حکم سے خارج کردیا جائے تو اس کے منافی نہیں، جیسا کہ حسب ذیل مذاہب میں ہے جنہوں نے تفصیل سے احکام ذکر کئے ہیں:

شافعیہ نے کہا: یمین میں اصل کراہت ہے، مگر یہ کہ طاعت میں یا دینی حاجت میں یا حاکم کے پاس دعوے میں یا واجب یمین کے ترک میں یا حرام کے فعل میں ہو[1]، یہ اجمالی طور پر ہے، جس کی تشریح یہ ہے:

اصل یمین میں کراہت ہے، اس لئے کہ فرمان باری ہے: "وَ لَا تَجْعَلُوا اللّٰهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَ تَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ"[2] (اور تم اللہ کو اپنی قسموں کے ذریعہ اپنی نیکی کے اور اپنے تقوی کے اور اپنی اصلاح خلق کے کاموں کے حق میں حجاب نہ بنالو)۔

نیز فرمان باری ہے: "وَ احْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ"[3] (اور تم اپنی

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/۴۶، بدایۃ المجتہد ۱/۳۹۹، تفسیر القرطبی ۳/۹۷، التحفۃ بحاشیۃ الشروانی ۸/۲۱۶، نہایۃ المحتاج ۸/۱۷۰، البجیرمی علی منہج الطلاب ۴/۳۲۰۔
(۲) سورۂ بقرہ ۲۲۴۔
(۳) سورۂ مائدہ ۸۹۔

قسموں کی حفاظت کیا کرو)۔ اور فرمان نبوی ہے: "إنما الحلف حنث أو ندم"[1] (قسم یا توڑی جاتی ہے یا اس پر پشیمانی ہوا کرتی ہے)۔

یہ کہا جا سکتا ہے کہ پہلی آیت کا مفہوم یہ ہے کہ حلف باللہ کو ان امور خیر جس کے ترک کی تم نے قسم کھائی ہے، اس کے لئے حاجز و مانع نہ بناؤ، کیونکہ یہاں "عرضة" سے مراد حاجز و مانع ہے، اور "أیمان" کے معنی ہے: وہ امور خیر جن کے ترک کی تم نے قسم کھائی ہے، اور اس آیت کا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ کو اپنی زبان کا نشانہ نہ بناؤ، اور ہر حق و باطل میں اللہ کی کثرت سے قسم کھا کر اللہ کی توہین نہ کرو، کیونکہ یہ اللہ تعالی پر ایک طرح کی دلیری ہے۔

لہذا پہلی آیت حلف کے حکم کو نہیں بتاتی، اور دوسرے احتمال کے مطابق اس سے کثرت سے حلف کی کراہت تو معلوم ہوتی ہے، لیکن بذات خود حلف کی کراہت نہیں۔

دوسری آیت میں احتمال ہے کہ اس کا معنی: أیمان مغلظہ کو حنث سے بچنے کا مطالبہ کرنا ہو اگر اس کے پورا کرنے میں کوئی مانع نہ ہو، لہذا اس سے حنث کی کراہت یا حرمت معلوم ہوتی ہے، حلف کا اقدام کرنے سے اس کا کوئی تعلق نہیں، اور اس آیت کے مفہوم میں یہ بھی احتمال ہے کہ جو نیت دلوں میں ہیں ان کو ظاہر نہ کرنے کا مطالبہ ہو، لہذا حنث اور کفارہ کے مرتب ہونے سے بچنے کے لئے ترک أیمان مطلوب ہو، اس اعتبار سے یمین کا اقدام مکروہ ہے، الا یہ کہ کوئی عارض ہو جو اس کو کراہت سے ہٹا کر کسی اور حکم میں لے جائے۔

مذکورہ بالا دونوں آیتوں کے بعد والی حدیث کی اسناد ضعیف ہے جیسا کہ فیض القدیر سے معلوم ہوتا ہے، اور اگر اس کو صحیح مان بھی لیا جائے تو اس میں موجود حصر اسی شخص کے بارے میں درست ہوگا جو کوئی پرواہ کئے بغیر کثرت سے حلف اٹھاتا ہے، جس کی وجہ سے بسا اوقات وہ حانث ہوتا ہے اور بسا اوقات حلف کو ناپسندیدگی اور دل پر بوجھ خیال کر کے اور حلف پر ندامت کے ساتھ اس کو پورا کرتا ہے۔

۱۱۷- حنابلہ کا مذہب حنفیہ کے مذہب کے مشابہ ہے اس لئے کہ حنابلہ کے نزدیک اصل اباحت ہے، البتہ انہوں نے اس میں تفصیل کرتے ہوئے کہا کہ یمین: واجب، مندوب، مباح، مکروہ، اور حرام میں منقسم ہوتی ہے۔

چنانچہ بے گناہ کو (خواہ وہ اپنی جان ہو) ہلاکت سے بچانے کے لئے واجب ہے، مثلاً دعوی قتل سے بری و بے گناہ پر أیمان قسامت آجائیں۔

کسی مصلحت کی وجہ سے مندوب ہے، مثلاً کینہ زائل کرنا، لڑنے والوں میں صلح کرانا، اور شر کو دفع کرنا جبکہ وہ اس میں سچا ہو۔

مباح کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھانا مباح ہے جیسا کہ کسی نے قسم کھائی کہ مثلاً مچھلی نہیں کھائے گا یا اس کو ضرور کھائے گا، اور جیسے کسی خبر کی قسم کھائی اور وہ اس میں سچا ہو یا خیال کرتا ہو کہ وہ سچا ہے۔

فعل مکروہ کی قسم کھانا مکروہ ہے، مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس حال میں ضرور نماز پڑھے گا جبکہ اسے پیشاب کا سخت تقاضا ہو[1] یا وہ کچی پیاز ضرور کھائے گا، بیع و شراء میں قسم بھی اسی قبیل سے ہے، کیونکہ فرمان نبوی ہے: "الحلف منفقة للسلعة ممحقة للبركة"[2] (جھوٹی قسم کھانے سے کو مال بک جاتا ہے، لیکن برکت

---

(۱) حدیث: "إنما الحلف حنث أو ندم" مناوی نے کہا: اس حدیث کو ابن ماجہ (۱/ ۶۸۰) اور ابو یعلی دونوں نے بروایت بشار بن کدام عن محمد بن زید عن ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے، ذہبی نے کہا: بشار کو ابو زرعہ وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے (دیکھئے: فیض القدیر ۳/ ۵۶۰)۔

(۱) حاقن کا معنی ہے پیشاب روکنے والا، اس کی نماز مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے سبب خشوع نہیں رہتا۔

(۲) حدیث: "الحلف منفقة للسلعة..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۱۵) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۸ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے، دیکھئے:

مت جاتی ہے)، یا مندوب کو ترک کرنے کی قسم، جیسے کسی کا یہ قسم کھانا کہ وہ چاشت کی نماز نہیں پڑھے گا۔

حرام کے کرنے کی قسم حرام ہے، مثلاً شراب پینے کی، یا واجب کے ترک کی، مثلاً صحت مند مقیم شخص کا رمضان کا روزہ نہ رکھنے کی قسم کھانا۔

پھر کسی مباح کے کرنے یا اس کے ترک کرنے پر قسم کا مباح ہونا اس شرط کے ساتھ ہے کہ وہ بار بار نہ ہو، اس لئے کہ بار بار قسم کھانا خلاف سنت ہے، اگر کسی نے اس میں کوتاہی کی یعنی بہت زیادہ قسم کھائی تو مکروہ ہوگا کیونکہ فرمان باری ہے: "وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ"[۱] (اور آپ ایسے شخص کا بھی کہنا نہ مانے گا جو بہت قسمیں کھانے والا ہے)۔

اس میں ایسے شخص کی مذمت ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ کثرت سے قسم کھانا مکروہ ہو[۲]۔

اس تقسیم سے دوسرے مذاہب انکار نہیں کرتے۔

**ب- اس کو پورا کرنے اور اس میں حانث ہونے کا حکم:**

۱۱۸ - یمین معقودہ یا تو کسی واجب کے کرنے یا کسی معصیت کے ترک پر ہوگی یا ان دونوں کے برعکس کی ہوگی، یا کسی اولی کے کرنے یا خلاف اولی کے ترک کرنے یا ان دونوں کے برعکس ہوگی، یا ایسے کام کے کرنے جس کے دونوں پہلو برابر ہوں یا اس کے ترک کی ہوگی۔

فعل واجب یا ترک معصیت کی یمین، مثلاً: بخدا! میں آج ظہر کی نماز ضرور پڑھوں گا، یا آج رات چوری نہیں کروں گا، اس قسم کو پورا کرنا واجب اور اس کو توڑنا حرام ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں جیسا کہ ظاہر ہے۔

فعل معصیت یا ترک واجب کی یمین، مثلاً: بخدا! میں آج رات ضرور چوری کروں گا یا آج ظہر کی نماز نہیں پڑھوں گا، اس قسم کو پورا کرنا حرام اور اس میں حانث ہونا واجب ہے، اور ظاہر ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

لیکن یہ خیال رکھنا چاہئے کہ کسی وقت کے ساتھ غیر مقید معصیت کی قسم میں حنث کا عزم اس پر لازم ہے اس سے کہ اس میں حنث موت وغیرہ کسی کے ذریعہ ہوگی۔

اولی کے کرنے یا خلاف اولی کے ترک کی قسم مثلاً: بخدا! میں صبح کی سنت ضرور پڑھوں گا یا نماز میں ادھر ادھر متوجہ نہ ہوں گا، اس قسم میں مطلوب اس کو پورا کرنا ہے اور یہاں اس میں حانث ہونے سے اولی ہے۔

متقدمین حنفیہ نے اس کو اولویت سے تعبیر کیا ہے، کمال الدین بن الہمام نے اس پر بحث کرتے ہوئے کہا کہ فرمان باری: "وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ"[۱] سے قسم کو پورا کرنے کا وجوب، اور حنث کے عدم جواز کا پتہ چلتا ہے، ابن عابدین وغیرہ نے اسی کو راجح قرار دیا ہے، شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اس حالت میں قسم پورا کرنا مسنون اور اس میں حانث ہونا مکروہ ہے۔

اولی کے ترک یا خلاف اولی کے فعل کی قسم مثلاً: بخدا! میں سنت صبح نہ پڑھوں گا یا میں نماز میں ادھر ادھر ضرور متوجہ ہوں گا، اس قسم میں حنث مطلوب ہے اور یہ اس کو پورا کرنے سے اولی ہے۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

شافعیہ وحنابلہ نے کہا: اس حالت میں حنث مسنون اور قسم پوری کرنا مکروہ ہے۔

ایسے فعل کی قسم جس کے دونوں پہلو برابر ہوں یا اس کے ترک کی قسم مثلاً: بخدا! میں آج دوپہر کا کھانا ضرور کھاؤں گا یا میں آج دوپہر کا کھانا

---

(۱) فیض القدیر ۳؍ ۲۰۳۔
(۲) سورۂ قلم ۱۰۔
(۳) مطالب اولی النہی ۶؍ ۳۶۵ - ۳۶۷۔

---

(۱) سورۂ مائدہ ۸۹۔

نہیں کھائے گا، اس قسم میں اس کو پورا کرنا مطلوب ہے، اور یہ حنث سے اولی ہے، متقدمین حنفیہ نے یہی کہا ہے، اور کمال بن الہمام کی بحث کا تقاضا ہے کہ اس قسم کو پورا کرنا واجب اور حنث ناجائز ہے۔

شافعیہ نے کہا: اس قسم کو پورا کرنا افضل ہے، بشرطیکہ اس کے ساتھی کو اس سے اذیت نہ پہنچے مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ یہ چیز نہیں کھائے گا اور اس کے نہ کھانے سے اس کے دوست کو اذیت پہنچتی ہو تو حکم اس کے برعکس ہوگا یعنی حنث افضل ہوگا۔

افضل ہونے سے شافعیہ کی مراد: اولی ہونا یعنی استحباب غیر مؤکد ہے، اور اس کے بالمقابل: خلاف اولی یا خلاف افضل کہلاتا ہے جو مکروہ سے کم درجہ ہے۔

حنابلہ نے کہا: قسم کو پورا کرنا اور حانث ہونا دونوں کا اختیار ہے، البتہ قسم پوری کرنا اولی ہے، لہذا ان کا مذہب شافعیہ کے مذہب کی طرح ہے[1]۔

**دوسرے پر قسم کھانا اور قسم پوری کرنے کا مستحب ہونا:**

۱۱۹ - کبھی انسان کسی ایسے فعل یا ایسے ترک فعل کی قسم کھاتا ہے جو اس کی ذات سے منسوب ہوں، مثلاً: بخدا میں ایسا ضرور کروں گا یا نہیں کروں گا، غالب یہی ہے، اور کبھی ایسے فعل یا ترک فعل کی قسم کھاتا ہے جو دوسرے سے منسوب ہوں، مثلاً: بخدا تم ایسا ضرور کروگے یا نہیں کروگے، یا بخدا فلاں ایسا ضرور کرے گا یا نہیں کرے گا۔

قسم پوری کرنے اور توڑنے کے سابقہ احکام اپنی طرف سے فعل یا ترک فعل کی قسم کھانے والے کے بارے میں ہیں، لیکن جو شخص دوسرے کے فعل یا ترک فعل پر قسم کھائے، خواہ دوسرا حاضر ہو یا غائب تو اس قسم کو پورا کرنے یا حانث کرانے کے کچھ احکام بعض صورتوں میں "حنث" و "بر" کے سابقہ احکام سے متفق ہیں اور بعض صورتوں میں مختلف ہیں:

الف- چنانچہ جس نے دوسرے پر قسم کھائی کہ وہ کسی واجب کو کرے گا یا معصیت کو ترک کرے گا تو اس کی قسم کو پورا کرنا واجب ہے، کیونکہ اس صورت میں قسم پوری کرنا محض اللہ کے واجب کردہ امر کو انجام دینا یا اس کے حرام کردہ امر سے اجتناب ہے۔

ب- جس نے دوسرے پر قسم کھائی کہ وہ کسی معصیت کو کرے گا یا واجب چھوڑے گا، تو اس قسم کو پورا کرنا جائز نہیں، بلکہ اس میں حانث کرنا واجب ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے: "**لا طاعة لأحد في معصية الله تبارك وتعالى**"[1] (اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں کسی کی اطاعت نہیں)۔

ج- جس نے دوسرے پر قسم کھائی کہ وہ مکروہ کام کرے گا یا کسی مندوب کو ترک کرے گا، تو اس قسم کو پورا نہ کرائے، بلکہ اس میں حانث کرنا مندوب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی فرماں برداری مخلوق کی فرماں برداری سے مقدم ہے۔

د- جس نے دوسرے پر قسم کھائی کہ وہ مندوب یا مباح کو انجام دے گا یا مکروہ یا مباح کو ترک کرے گا، تو استحباباً اس قسم کو پورا کرنا مطلوب ہے، بخاری ومسلم میں قسم پوری کرانے کے حکم کی اس حدیث کا مقصود یہی ہے کہ حضرت براء بن عازبؓ نے فرمایا: "أمرنا

---

(1) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/ ۶۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۷۰، ۱۷۱، حاشیہ بجیرمی علی منہج الطلاب ۴/ ۳۰۳، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۵، ۳۶۶۔

(1) حدیث: "لا طاعة لأحد..." کی روایت احمد (۵/ ۶۶) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد (۵/ ۲۲۶) میں کہا: اس کو امام احمد نے اپنی مسند میں اور حاکم نے المستدرک میں بروایت ابن الحسین نقل کیا ہے، مسند احمد کے رجال صحیح کے رجال ہیں (دیکھئے: فیض القدیر ۶/ ۴۳۲)، بخاری میں یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ ہے: "لا طاعة في المعصية إنما الطاعة في المعروف" (فتح الباری ۱۳/ ۲۳۳ طبع السلفیہ)۔

رسول اللہ ﷺ بسبع: أمرنا بعيادة المريض واتباع الجنائز وتشميت العاطس وإبرار القسم أو المقسم[1] ونصر المظلوم وإجابة الداعي وإفشاء السلام"[2]
(ہمیں رسول اللہ ﷺ نے سات امور کا حکم فرمایا: آپ نے ہمیں مریض کی عیادت کرنے، جنازوں کے پیچھے چلنے، چھینکنے والے کے جواب میں "یرحمک اللہ" کہنے، نیز قسم کھانے والے کی قسم کو پورا کرنے، مظلوم کی مدد کرنے، دعوت قبول کرنے اور سلام کو عام کرنے کا حکم فرمایا)۔

مگر ظاہر وجوب ہے لیکن ایسی چیز کے ساتھ اس کو ذکر کرنا جس کے عدم وجوب پر اتفاق ہے، مثلاً سلام کو عام کرنا اس بات کا قرینہ ہے کہ وجوب مراد نہیں ہے۔

عدم وجوب کی دلیل یہ بھی ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت ابوبکرؓ کی قسم پوری نہیں کرائی، جیسا کہ بخاری و مسلم میں حضرت ابن عباسؓ کی طویل حدیث میں حضرت ابوبکرؓ کا بیان کردہ خواب ہے، جس میں ہے: "أنه قال لرسول الله ﷺ: بأبي أنت وأمي: أصبت أم أخطأت؟ فقال: أصبت بعضا وأخطأت بعضا، قال: فوالله لتحدثني بالذي أخطأت، قال: لا تقسم"[3]

(انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا: میرے ماں باپ آپ پر قربان جائیں! میں نے درست بیان کیا یا غلطی کی؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کچھ صحیح کہا اور کچھ غلط، حضرت ابوبکر نے عرض کیا: بخدا! آپ میری غلطی مجھے بتائیں گے، حضور ﷺ نے فرمایا: قسم نہ کھاؤ)۔

"قسم نہ کھاؤ" کا مطلب: اپنی یہ قسم دوبارہ نہ کھاؤ، کیونکہ میں اس کو قبول نہ کروں گا، حضور ﷺ کا یہ طرز عمل شاید بیان جواز کے لئے تھا، اس لئے کہ حضور ﷺ غیر مستحسن کو بیان جواز کے قصد ہی سے انجام دیتے ہیں، اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سابقہ حدیث میں امر وجوب کے لئے نہیں، بلکہ استحباب کے لئے ہے[1]۔

ج - بر اور حنث پر مرتب ہونے والا حکم:

۱۲۰ - یمین منعقدہ میں اگر حالف اس کو پورا کردے تو اس پر کفارہ لازم نہیں، جیسا کہ ظاہر ہے، یا اگر حانث ہوجائے (یعنی جس چیز کو ثابت کیا تھا، اس کی نفی ہوجائے اور جس کی نفی کی تھی اس کا ثبوت ہوجائے) تو اس پر کفارہ لازم ہے، خواہ کسی معصیت کے کرنے پر قسم کھائی ہو یا واجب کے ترک پر یا ایسا نہ ہو، خواہ عمداً جھوٹا ہو یا ایسا نہ ہو، خواہ وہ حالف کا قصد کرنے والا ہو یا نہ ہو۔

یہ حنفیہ اور ان کے موافقین کا مذہب ہے، کیونکہ وہ امر مستقبل پر (جو عقلاً محال نہ ہو، جیسا کہ امام ابوحنیفہ و محمد کی رائے ہے، اور عادتاً بھی محال نہ ہو جیسا کہ امام زفر کہتے ہیں) یمین باللہ میں حانث ہونے والے پر کفارہ واجب کرتے ہیں، خواہ حالف قصد کرنے والا ہو یا نہ ہو، اسی طرح تعلیق کفر کی قسم کھانے والے کا حکم ہے۔

---

(۱) المقسم: میم کے ضمہ اور سین کے کسرہ کے ساتھ یعنی حالف، ایک روایت میں: میم کا ضمہ اور سین کا فتحہ ہے جو مدخل، مخرج اور مقام کی طرح مصدر میمی ہے جس کا معنی ادخال، اخراج اور اقامت ہے، اس اعتبار سے مقسم کا معنی اقسام (ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ) ہے، دیکھئے: منتقی الاخبار مع شرح نیل الاوطار ۸/ ۲۳۳۔

(۲) حدیث: "أمرنا رسول الله ﷺ ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۳۵ طبع عیسی البابی الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم ہی کے ہیں۔

(۳) حدیث: "أصبت بعضا ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۴۳۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۷۷، ۱۷۷۸ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۶۹، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۸/ ۲۱۳، مغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۲۲۷، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۶۷، ۳۶۸۔

۱۲۱ - مالکیہ حنفیہ سے چند امور میں اختلاف کرتے ہیں:

اول: مالکیہ غموس میں کفارہ واجب کرتے ہیں بشرطیکہ امر حاضر یا مستقبل پر ہو، جبکہ حنفیہ اس میں کفارہ واجب نہیں کرتے الا یہ کہ وہ امر مستقبل اور عقلاً ممکن پر ہو۔

دوم: مالکیہ عقلاً محال امر مستقبل پر قسم میں کفارہ واجب کرتے ہیں، اگر حالف کو اس کے محال ہونے کا علم یا اس میں تردد ہو، اور حنفیہ علی الاطلاق کفارہ کے عدم وجوب کے قائل ہیں۔

سوم: مالکیہ یمین غیر مقصودہ میں تفصیل کرتے ہوئے کہتے ہیں: جس نے کوئی لفظ بولنا چاہا لیکن اس کی جگہ غلطی سے زبان پر یمین کا لفظ آگیا تو یمین منعقد نہ ہوگی، اور جو شخص کوئی چیز بولنا چاہتا تھا اور اس نے اس کے ساتھ بلا قصد یمین کا اضافہ کر دیا تو یہ یمین مقصودہ کی طرح ہوگی، تو اس کا کفارہ دے گا اگر مستقبل کی ہو، یہ حکم علی الاطلاق ہے، اسی طرح اگر یمین غموس حاضرہ کی ہو، جبکہ حنفیہ کے یہاں غیر مقصودہ کی تفصیل ہمیں نہیں ملی، کیونکہ وہ علی الاطلاق قصد کی شرط نہ ہونے کے قائل ہیں۔

چہارم: مالکیہ تعلیق کفر میں کفارہ کے قائل نہیں ہیں، جبکہ حنفیہ اس کو یمین باللہ سے کنایہ مانتے ہیں اور اس میں کفارہ واجب کرتے ہیں اگر امر مستقبل عقلاً غیر محال پر ہو۔

کنایہ سے مقصود یہ نہیں کہ اس میں نیت کی ضرورت ہے، بلکہ اس کا مقصود صرف یہ ہے کہ اس لفظ کو بول کر اس کا لازم معنی مراد لیا گیا ہے، جیسا کہ علماء بلاغت کہتے ہیں۔

۱۲۲ - شافعیہ کا اختلاف چند امور میں ہے:

اول: شافعیہ ماضی پر یمین غموس میں کفارہ واجب کرتے ہیں، اور اس سے لازم آتا ہے کہ حاضر و مستقبل کی غموس میں بھی کفارہ لازم ہے، کیونکہ ان کے نزدیک غموس علی الاطلاق منعقدہ ہے۔

دوم: شافعیہ عقلاً محال کی قسم میں کفارہ واجب کرتے ہیں، ماضی ہو یا حاضر یا مستقبل، سوائے اس کے کہ یمین غیر مقصودہ ہو یا اس کو محال کا علم نہ ہو۔

سوم: شافعیہ کہتے ہیں: یمین غیر مقصودہ علی الاطلاق لغو شمار ہوگی، خواہ عدم قصد سے مراد زبان کی غلطی ہو یا سبقت لسانی، اس میں کفارہ نہیں اگرچہ مستقبل پر ہو۔

شافعیہ خلاف واقع کی قسم کھانے والے کے بارے میں جس کو اس کے خلاف واقع ہونے کا علم نہ ہو، کہتے ہیں: اس کی یمین منعقد نہ ہوئی خواہ محلوف علیہ ماضی ہو یا حاضر یا مستقبل، الا یہ کہ اس کا قصد ہو کہ محلوف علیہ جیسا کہ اس نے قسم کھائی ہے فی الواقع اور نفس الامر میں ایسا ہی ہے، تو اس صورت میں کفارہ واجب ہے۔

چہارم: شافعیہ تعلیق کفر میں علی الاطلاق کفارہ واجب نہیں کرتے ہیں۔

ابن قدامہ نے فقہاء سلف کی ایک جماعت سے نقل کیا ہے کہ جس نے کسی معصیت کی قسم کھائی تو اس کا کفارہ ترک معصیت ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ معصیت کی یمین منعقد ہو جاتی ہے، جس کو توڑنا واجب ہے، لیکن اس میں معروف کفارہ نہیں ہے[1]۔

**یمین میں حانث ہونے کا مفہوم اور اس کی صورت:**

۱۲۳ - اس کا معنی محلوف علیہ کی خلاف ورزی ہے، اور یہ جس کے عدم کی قسم کھائی ہے، اس کے ثبوت اور جس کے ثبوت کی قسم کھائی ہے، اس کے عدم سے ہے۔

رہی اس کے تحقق کی شکل تو یہ محلوف علیہ کے اختلاف سے مختلف

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۷۳۔

ہوتی ہے جس کی وضاحت پیش ہے:

محلوف علیہ ماضی ہوگا یا حاضر یا مستقبل۔

۱۲۴ - ماضی: حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور ان کے موافقین ماضی کی یمین کو بالکل ہی معتبر نہیں مانتے، لہذا اس میں عمداً یا خطاً کذب کے ذریعہ حنث نہیں ہوسکتا ہے۔

جبکہ شافعیہ اور ان کے موافقین ماضی کی یمین کو منعقد مانتے ہیں اگر حالف عمداً جھوٹ بولنے والا ہو، اور اس صورت میں حنث انعقاد کے ساتھ ساتھ ہوگا اور کفارہ یمین کے ساتھ ہی واجب ہو جائے گا۔

۱۲۵ - حاضر ماضی کی طرح ہے، البتہ مالکیہ فریق ثانی کے ساتھ متفق ہیں جو اس کی یمین کے منعقد ہونے کے قائل ہیں اگر حالف عمداً جھوٹ بولنے والا ہو، پھر انہوں نے اس میں توسیع کرتے ہوئے کذب عمد کے ساتھ اس کو بھی شامل کر دیا جس میں حالف کو تردد ہو، یعنی کسی چیز کی قسم کھائی جس کے بارے میں اس کو ظن ضعیف تھا یا اس میں شک تھا یا اس کو اس کے برعکس کا ظن ضعیف تھا، غموس کی تعریف اور اس کے حکم کے بیان میں اس کا ذکر آچکا ہے۔

۱۲۶ - مستقبل: مستقبل کی یمین میں اگر اس کے انعقاد کی شرائط پائی جائیں تو وہ نفی پر ہوگی یا ثبوت پر، پھر ان میں سے ہر ایک مطلق ہوگی یا کسی وقت کے ساتھ مقید ہوگی۔

رہی نفی مطلق پر یمین تو اس میں حنث کا تحقق اس کے ثبوت سے ہوگا جس کی نفی پر قسم کھائی ہے، خواہ یہ یمین کے معاً بعد ہو یا اس سے مختصر یا لمبے وقفہ کے بعد، کیا بھول یا سمجھ میں غلطی یا زبانی لغزش یا جنون یا بے ہوشی یا جبر واکراہ حنث سے مانع ہیں؟ اور کیا بعض کے ثبوت سے حانث ہو جائے گا اگر محلوف علیہ متعدد اجزاء والا ہو یا پورے کے بغیر حانث نہ ہوگا؟ یہ سب محل اختلاف ہیں، ان سے واقفیت شرط حنث کے بیان سے ہوگی۔

۱۲۷ - رہی نفی مقید بالوقت پر یمین تو اس میں حنث کا تحقق صرف وقت کے اندر ضد کے حصول سے ہوگا، وقت سے پہلے یا وقت کے گزرنے کے بعد اس کے حصول سے نہیں ہوگا، اور نسیان وغیرہ میں وہی اختلاف ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

۱۲۸ - رہی اثبات مطلق پر یمین تو اس میں حنث کا تحقق قسم پوری ہونے سے مایوسی کے ذریعہ ہے یا اس وجہ سے کہ فعل محلوف علیہ کے کرنے سے قبل حالف کا انتقال ہو گیا یا محلوف علیہ کا محل نہ رہا، مثلاً کہے: بخدا میں یہ کپڑا ضرور پہنوں گا، اور خود اس نے یا کسی اور نے اس کپڑے کو جلا دیا[1]۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے، دوسرے فقہاء "محل نہ رہنے" کے بارے میں تفصیل کرتے ہیں کہ وہ حالف کے اختیار سے ہوگا یا حالف کے اختیار کے بغیر، اگر حالف کے اختیار سے ہو تو اس کی وجہ سے حانث ہوگا، اور اگر اس کے اختیار کے بغیر ہو تو اس میں تفصیل ہے جس کی واقفیت شرائط حنث سے ہوگی۔

مالکیہ کی رائے ہے کہ اس حالت (یعنی اثبات مطلق پر حلف) میں حنث کا حصول اس کی ضد کے عزم سے بھی ہوگا، یعنی اگر محلوف علیہ کو تا دم حیات نہ کرنے کی نیت کر لے، یہ شیخ، ابن مواز، ابن شاس، ابن حاجب، قرافی، کے قول کے مطابق قطعی ہے، عزم سے رجوع کر لینے سے زائل نہیں ہوتا ہے، یہی خلیل کا ظاہر کلام ان کی "مختصر" میں اور دردیر کا "اقرب المسالک" میں ہے، بنانی نے اسی کو معتمد سمجھا ہے، طلاق اور غیر طلاق میں تفصیل کے قائلین کا اختلاف ہے، چونکہ ان کی رائے ہے کہ اثبات مطلق پر طلاق کی قسم

(1) فوات محل کی مثالوں میں سے یہ ہے کہ کسی مسلمان غلام کو آزاد کر دیا، جبکہ اس کو بیچنے کی قسم کھائی تھی کہ حلف کے بعد اس کی بیع محال ہے، یا قسم کھائی کہ بیوی کو طلاق دے گا، پھر اس سے لعان کرلیا تو لعان کے سبب جدا ہو گئی، اس لئے اس پر طلاق پڑنے کا امکان نہیں۔

میں نہ کرنے کے عزم سے حانث ہوجائے گا، لیکن حق قربت اور اللہ کی یمین میں حالف مذکورہ عزم سے حانث نہ ہوگا الا یہ کہ اس پر برقرار رہے، اگر وہ اپنے عزم سے رجوع کرے تو یمین سابقہ حالت پر لوٹ آتی ہے، اور ترک عمل کے بغیر حانث نہ ہوگا۔

مالکیہ کی اس رائے سے دوسرے مذاہب میں سے کسی کا بھی اتفاق نہیں۔

۱۲۹ - ثبوت موقت پر یمین: اس میں حنث متعین وقت میں یمین کو پورا کرنے سے مایوسی سے متحقق ہوتا ہے اگر حالف محلوف علیہ دونوں قائم و باقی ہوں مثلاً کہے: بخدا میں آج یہ روٹی ضرور کھاؤں گا، پھر سورج غروب ہوگیا، وہ زندہ ہے اور روٹی موجود ہے، لیکن اس نے نہیں کھایا۔ اور اگر وقت کے اندر حالف کا انتقال ہوجائے، اور محل محلوف علیہ فوت نہ ہو تو حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق اسے نہ موت اور نہ اس کے بعد وقت کے گزرنے سے حانث مانا جائے گا، کیونکہ حنفیہ کی رائے کے مطابق حنث کا وقوع یمین موقتہ میں وقت کے آخری جزء میں ہوتا ہے اور اس اخیر جزء میں حالف مرچکا ہے اور میت کو حانث نہیں کہا جاتا، غیر حنفیہ کے نزدیک اس تفصیل کے مطابق حانث ہوجائے گا، جو "شرائط حنث" میں مذکور ہیں۔

اگر مقررہ وقت میں محل محلوف علیہ فوت ہوجائے مثلاً کسی دوسرے شخص نے وہ روٹی کھالی اور حالف باحیات ہے تو امام ابوحنیفہ، محمد اور زفر کے نزدیک حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک "قسم پوری کرنے کا امکان" شرط ہے، امام ابو یوسف کا اس میں اختلاف ہے، کیونکہ وہ اس حالت میں حنث کے قائل ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ شرط نہیں، لیکن حنث کے وقت کے بارے میں امام ابو یوسف سے مختلف روایات ہیں: ایک روایت ہے کہ آخری وقت ہی میں حانث ہوگا، ان سے دوسری روایت ہے کہ فی الحال (یعنی محل محلوف علیہ کے فوت ہوتے ہی) حانث ہوجائے گا، یہی دوسری روایت امام ابو یوسف سے ثابت ہے۔

دوسرے مذاہب میں حالف کے اختیار سے محل محلوف کے فوت ہونے، اس کے اختیار کے بغیر فوت ہونے، اول وقت میں فوت ہونے، اول وقت کے بعد فوت ہونے، کوتاہی کے ساتھ فوت ہونے اور بغیر کوتاہی کے فوت ہونے کے درمیان تفصیل ہے، یہ سب آگے والی شرائط سے معلوم ہوگا۔

۱۳۰ - قابل لحاظ امر یہ ہے کہ یمین موقتہ کا وقت اگر حلف کے وقت سے شروع نہ ہوا ہو، اور حالف مرگیا یا وقت کے شروع ہونے سے قبل محل فوت ہوگیا، تو ان دونوں صورتوں میں حنث نہیں، اس دوسری صورت میں حنابلہ کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک اس صورت میں حانث ہوگا، اس کی صورت یہ ہے کہ کہے: بخدا میں کل اس پیالہ کا پانی ضرور پیوں گا، اور دوسرے دن کی فجر کے طلوع سے قبل حالف مرگیا یا کسی اور نے اس پانی کو پی لیا، تو ان دونوں حالتوں میں کسی کے نزدیک حانث شمار نہیں کیا جائے گا۔

یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ یمین موقتہ میں توقیت صراحۃً توقیت اور دلالۃً توقیت دونوں کو شامل ہے، مثلاً کسی سے کہا گیا: کیا تم آج فلاں کے گھر میں داخل ہوگے؟ تو وہ کہے: خدا کی قسم میں ضرور اس میں داخل ہوں گا یا یہ کہ میں اس میں داخل نہیں ہوں گا، تو محلوف علیہ دلالۃً آج کے ساتھ موقت ہے، کیونکہ یہ ایسے سوال کے جواب میں آیا ہے جس میں "آج" کی قید ہے، یہ "یمین فور" کہلاتی ہے، اس کا بیان اور اس میں اختلاف کا ذکر آگے آئے گا۔

## شرائط حنث:

۱۳۱ - جمہور جو اس بات کے قائل ہیں کہ حنث کفارہ کا تنہا سبب یا دوسرا سبب یا اس کی شرط ہے انہوں نے حنث کی شرائط کی صراحت

نہیں کی، ہاں انہوں نے کچھ ایسے امور کا ذکر کیا ہے جن میں اختلاف رائے ہے بشرطیکہ حنث فعل یا ترک ہو، اور ان امور میں سے قصد، رضامندی، یاد اور عقل ہے۔

گزر چکا ہے کہ حنفیہ حلف میں رضامندی یا عمد کسی کو شرط نہیں مانتے، ورنہ یہ دونوں کو حنث میں شرط مانتے ہیں، اسی طرح اس میں تدریب عقل کی شرط کے قائل نہیں چنانچہ جس نے غلطی سے[1] یا جبر و اکراہ کے تحت قسم کھائی یا حانث ہوگیا تو اس پر کفارہ واجب ہے، اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں کام نہیں کرے گا، پھر اس کو کرلیا جبکہ وہ ذہول و غفلت میں یا سہو میں یا بھول میں تھا[2] یا مجنون یا بے ہوش تھا، تو اس پر کفارہ ہے۔

اگر اس نے خود محلوف علیہ کو نہیں کیا، بلکہ دوسرے نے اس کے ذریعہ سے قہر و زبردستی کرادیا، تو حانث نہ ہوگا مثلاً قسم کھائی کہ یہ پانی نہیں پیے گا، لیکن دوسرے نے زبردستی اس کے حلق میں پانی انڈیل دیا، حانث نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس حالت میں وہ پینے والا نہیں، لہذا اس نے جس چیز سے اجتناب کی قسم کھائی تھی، اس کو نہیں کیا۔

حنث میں نسیان کی مثال یہ ہے: کسی نے کہا: بخدا میں حلف نہیں اٹھاؤں گا، پھر اس یمین کو بھول کر قسم کھالی تو اس دوسری قسم کے سبب اس حیثیت سے کہ یہ پہلی یمین میں حنث ہے، اس پر کفارہ واجب ہے، پھر اگر اس دوسری یمین میں حانث ہوجائے تو اس قول کے مطابق کہ کفارات میں تداخل نہیں دوسرا کفارہ واجب ہوگا، اس مسئلہ میں اختلاف آئندہ آئے گا۔

مالکیہ نے کہا: یمین یا تو "یمین بر" ہوگی مثلاً: بخدا میں ایسا نہ کروں گا یا یمین حنث مثلاً: بخدا میں ایسا ضرور کروں گا۔

۱۳۲- رہی "یمین بر" تو اس میں جس کے ترک پر قسم کھائی تھی اس کے کرنے پر حانث ہوجائے گا، (اسی طرح اگر اس کے بعض کو کرلیا جبکہ وہ متعدد اجزاء والا تھا) خواہ عمداً ہو یا نسیاناً یا خطاً قلبی یعنی یہ سمجھ کر کہ وہ محلوف علیہ نہیں ہے، یہ سب حنث صرف اس صورت میں ہے جبکہ یمین کو عمد یا علم کے ساتھ مقید نہ کیا ہو، یمین اگر عمد کے ساتھ مقید کی ہو مثلاً کہے: میں اس کو عمداً نہیں کروں گا، تو خطا کی وجہ سے حانث نہ ہوگا، اگر اس کو علم کے ساتھ مقید کیا ہو مثلاً کہے: علم ہوتے ہوئے اس کو نہیں کروں گا یا جب تک نسیان نہ ہو میں اس کو نہیں کروں گا، تو نسیان سے حانث نہ ہوگا۔

"یمین بر" میں خطا لسانی سے حانث نہ ہوگا جیسے کہ اگر حالف اٹھائے کہ فلاں کا ذکر نہیں کرے گا پھر سبقت لسانی میں اس کا نام زبان پر آگیا، اسی طرح "یمین بر" میں اکراہ کی وجہ سے اس چیز کے کرنے پر حانث نہ ہوگا جس سے اجتناب کی قسم کھائی تھی، اس کی چھ شرطیں ہیں:

الف- اس کو علم نہ ہو کہ اس فعل پر اس کو مجبور کیا جائے گا۔

ب- دوسرے کو حکم نہ دے کہ اس فعل پر اس کو مجبور کرے۔

ج- اکراہ شرعی نہ ہو۔

د- اکراہ کے زوال کے بعد دوبارہ رضامندی سے اس کو نہ کرے۔

ھ- دوسرے شخص پر حلف نہ ہو کہ وہ یہ نہ کرے گا ورحالف خود ہی اس فعل پر اس کا اکراہ کرنے والا ہے۔

---

(۱) غلطی کرنے والے سے مراد وہ ارادہ کسی چیز کا کیا تھا لیکن سبقت لسانی میں کچھ اور کہہ گیا، مثلاً کہنا چاہتا تھا: مجھے پانی پلاؤ، اور کہہ گیا: بخدا میں پانی نہیں پیوں گا، جیسا کہ گزرا۔

(۲) ساہی سے مراد وہ شخص ہے جس کے ذہن سے وہ چیز نکل گئی ہو، اسی طرح بھولنے والا، چوک جانے والا اور غافل ہے، البتہ بعض نے ساہی اور ناسی میں یہ فرق بتایا ہے کہ ساہی وہ ہے کہ اگر اس کو تم یاد دلاؤ تو اس کو یاد آجائے، اور ناسی اس کے برخلاف ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/۶۹۔

وسیکن میں یہ نہ کہنے میں اس کو نہ رضامندی سے کروں گا اور نہ زبردستی کی وجہ سے۔

اگر ان میں کوئی ایک قید بھی پائی گئی تو اکراہ سے حانث ہوگا، اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

۱۳۳ - اگر یمین حنث پر تو اس میں اکراہ کی وجہ سے محلوف علیہ کے ترک پر حانث ہوگا یہاں تک کہ وہ فوت ہو جائے، مثلاً کہے بخدا! میں زید کے گھر میں کل ضرور داخل ہوں گا، اس کو اکراہ کے ذریعہ اس گھر میں داخل ہونے سے روک دیا گیا یہاں تک کہ دوسرے دن کا آفتاب غروب ہو گیا تو وہ حانث ہو جائے گا۔

اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ بھول سے اور غلطی سے ترک سے مثلاً دوسرے دن اس کو قسم یاد نہ رہی یا قسم یاد تھی اور دوسری اور گھر میں داخل ہو یہ سمجھ کر کہ یہ ہی محلوف علیہ گھر ہے، اور حقیقت کا علم دن گزرنے کے بعد ہو، تو بھی حانث ہوگا۔

اگر محلوف علیہ یمین حنث میں کسی مانع کے سبب فوت ہو جائے تو یہ مانع یا تو شرعی ہوگا یا عادی یا عقلی۔

۱۳۴ - اگر مانع شرعی ہو تو علی الاطلاق فوت ہونے سے حانث ہوگا، خواہ مانع حلف سے ہو اور اس کو اس کا علم نہ تھا یا حلف کے بعد ہو، خواہ اس کی طرف سے اس میں کوتاہی ہوتی کہ وہ فوت ہو گیا یا نہ ہو، خواہ یمین موقت ہو یا نہ ہو۔

اس کی مثال: قسم کھائی کہ کل بیوی سے مباشرت کرے گا اور عورت کو حیض آگیا، یا یہ واضح ہوا کہ حلف سے پہلے سے اس کو حیض آرہا ہے اور اس کو معلوم نہیں تھا، تو امام مالک اور اصبغ کے نزدیک حانث ہوگا، اس میں ابن القاسم کا اختلاف ہے، لیکن اگر وہ اس کو ''کل'' سے مقید نہ کرے تو حانث نہ ہوگا، بلکہ انتظار کرے یہاں تک کہ عورت پاک ہو جائے تو مباشرت کر لے۔

۱۳۵ - اگر مانع عادی ہو، یمین سے مقدم ہو اور لاعلمی میں اس نے قسم کھائی تو علی الاطلاق حانث نہ ہوگا، خواہ قسم مؤقت ہو یا نہ ہو، اس میں اس کی کوتاہی ہو یا نہ ہو، اور اگر مؤخر ہو تو علی الاطلاق حانث ہوگا، اس میں اشہب کا اختلاف ہے، وہ عدم حنث کے قائل ہیں۔

اس کی مثال: قسم کھائی کہ یہ مینڈھا ضرور ذبح کرے گا یا یہ کپڑا ضرور پہنے گا یا یہ کھانا ضرور کھائے گا پھر محلوف علیہ کی چوری ہوگئی یا غصب کر لیا گیا یا اکراہ کے ذریعہ حالف کو ایسا کرنے سے روک دیا گیا، یا یہ معلوم ہوا کہ حلف سے قبل اس کی چوری ہوگئی تھی یا غصب ہو گیا تھا، حلف کے وقت اس کو اس کا علم نہ تھا۔

مانع شرعی اور مانع عادی میں حنث کا محل اس وقت ہے جب حالف نے یمین کو مطلق رکھا ہو، اور اس کو فعل کے امکان یا عدم امکان سے مقید نہ کیا ہو یا اطلاق کے ساتھ مقید کیا ہو، مثلاً کہے: میں ایسا ضرور کروں گا اور خاموش رہے، یا میں ایسا ضرور کروں گا مجھے اس پر قدرت ہو یا نہ ہو، اگر امکان کے ساتھ مقید کر دے تو حانث نہ ہوگا مثلاً کہے: میں اس کو ضرور کروں گا اگر ممکن رہا، یا اگر کوئی مانع نہ رہا۔

۱۳۶ - اگر مانع عقلی ہو اور حلف سے مقدم ہو، اس کو اس کا علم نہ رہا ہو تو علی الاطلاق حانث نہ ہوگا جیسا کہ مانع عادی میں ہے، اور اگر مانع مؤخر ہو تو یمین موقت ہوگی یا غیر موقت۔

اگر یمین موقت ہو اور محلوف علیہ وقت کے تنگ ہونے سے قبل فوت ہو جائے تو حانث نہ ہوگا اگر مانع یمین کے فوراً بعد وجود میں آئے، اور اسی طرح اگر دیر کے بعد وجود میں آئے لیکن اس کی طرف سے کوئی کوتاہی نہ رہی ہو، اور اگر اس کی کوتاہی کی وجہ سے مؤخر ہو تو حانث ہوگا۔

مثلاً: قسم کھائی کہ اس کبوتر کو ضرور ذبح کرے گا یا اس کپڑے کو

ضرور پہنے گا، لیکن جوتا گم ہو گیا یا کپڑا جلا دیا، اور یمین کو مطلق رکھا تھا یا یہ بھی موقت کر دیا تھا: اس دن یا اس مہینے۔

مانع کے مقدم ہونے کی صورت: مثلاً گھر سے غائب ہو اور کہے: اس جوتے کو جو گھر میں ہے ضرور پہن لوں گا یا اس کپڑے کو جو الماری میں ہے ضرور پہنوں گا، پھر حلف کے بعد معلوم ہوا کہ حلف سے پہلے جوتا گم ہو گیا تھا یا کپڑا جل چکا تھا[1]۔

شافعیہ نے کہا: جو شخص جہل میں یا بھول میں یا اکراہ یا قہر کے ماتحت محلوف علیہ کی خلاف ورزی کرے وہ حانث نہیں ہوگا، اور نہ ہی ان تمام حالات میں یمین ٹوٹے گی، اسی طرح اگر اس کے اختیار کے بغیر قسم پوری کرنا دشوار ہو جائے تو حانث نہیں ہوتا۔

جہل کی مثالیں: قسم کھائی کہ زید کو سلام نہیں کرے گا، لیکن تاریکی میں اس کو سلام کر دیا، اس کو معلوم نہ تھا کہ یہ زید ہے، اور قسم کھائی کہ بکر کے پاس نہیں آئے گا، پھر ایک گھر میں داخل ہوا جس میں بکر تھا، اور اس کو گھر میں اس کی موجودگی کا علم نہ تھا۔

نسیان اور اکراہ کی مثالیں ظاہر ہیں۔

قہر کی مثال: قسم کھائی کہ خالد کے گھر میں داخل نہ ہوگا، لیکن اس کو اٹھا کر زبردستی داخل کر دیا گیا، اسی کے ساتھ وہ شخص بھی لاحق ہے جس کو اس کے حکم کے بغیر اٹھا کر داخل کر دیا گیا، اور اس نے منع نہیں کیا، اس لئے کہ اس کو داخل ہونے والا نہیں کہا جائے گا، برخلاف اس شخص کے جس کو اس کے حکم سے اٹھا کر داخل کر دیا گیا ہو تو وہ حانث ہو جائے گا، کیونکہ وہ داخل ہونے والا کہلائے گا، مثلاً کسی جانور پر سوار ہو گیا اور داخل ہو گیا۔

بلا اختیار قسم پوری ہونے کے عدم امکان ہونے کی صورتیں: اگر کہے: بخدا میں یہ کھانا کل ضرور کھاؤں گا اور کھانا حالف کے اختیار کے بغیر تلف ہو گیا یا دوسرے دن کی فجر طلوع ہونے سے قبل حالف مر گیا تو حانث نہ ہوگا، اس کے برخلاف اگر اس کے اختیار سے تلف ہوا تو حانث ہوگا اور اس کے حانث ہونے کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے: ایک قول ہے کہ تلف ہونے کے وقت، ایک قول ہے کہ دوسرے دن کا سورج غروب ہونے کے وقت اور راجح یہ ہے کہ دوسرے دن کی فجر سے اتنا وقت گزرنے سے حانث ہوگا جس میں کھانے کا امکان ہو۔

بلا اختیار فوت ہونے کی صورتیں: اس کے اختیار کے بغیر دوسرے دن وہ تلف ہو جائے یا کھانے پر قدرت سے قبل دوسرے دن وہ مر جائے[1]۔

نیز وہ کہتے ہیں: اگر قسم کھائی کہ یہ دونوں روٹیاں نہیں کھائے گا یا یہ دونوں کپڑے نہیں پہنے گا یا یہ ضرور کرے گا، تو "حنث" اور "بر" کا تعلق مجموعہ سے ہوگا، کوئی الگ الگ نہیں، اسی طرح اگر "واو" کے ذریعہ عطف کر کے کہے: میں زید اور عمرو سے بات نہ کروں گا یا گوشت اور انگور نہیں کھاؤں گا، یا میں زید اور عمرو سے ضرور بات کروں گا یا میں گوشت اور انگور ضرور کھاؤں گا، تو حنث اور بر کا تعلق دونوں سے ہوگا، لہذا پہلی دو مثالوں میں حنث اور آخری دو مثالوں میں بر مجموعہ کے کرنے سے ہوگا، کوئی الگ الگ کرنے سے۔

۱۳۷ - حالت نفی میں وہ صورت مستثنیٰ ہے کہ حرف نفی کو مکرر لائے مثلاً کہے: بخدا میں نہ زید سے بات کروں گا، نہ عمرو سے، تو کسی ایک سے بات کرنے سے حانث ہوگا اور یمین باقی رہے گی، دوسرے سے بات کرنے پر دوبارہ حانث ہوگا۔

اگر کہے "لا أكلم أحدهما أو واحداً منهما" (ان میں سے کسی سے یا کسی ایک سے بات نہیں کروں گا) اور مطلق رکھا تو کسی

---

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۳۲، ۱۳۳۔

(۱) الوجیز للغزالی ۲/ ۲۲۹، ۲۳۲، شرح الروض ۴/ ۲۱۸، ۲۱۹۔

ایک سے بات کرنے سے حانث ہوگا اور یمین ختم ہوجائے گی۔

اگر کہے: میں یہ انار نہیں کھاؤں گا، پھر سارا انار کھا گیا یا صرف ایک دانہ چھوڑ دیا تو حانث نہ ہوگا، یا کہے: میں اس انار کو ضرور کھاؤں گا، اور اس کو کھا گیا، صرف ایک دانہ چھوڑ دیا تو قسم پوری نہیں ہوئی، اور دانہ سے چھلکا وغیرہ جو عادتاً کھایا نہیں جاتا نکل گیا[1]۔

حنابلہ نے سابقہ تمام امور میں شافعیہ سے اتفاق کیا ہے، البتہ تفویت بر کے بارے میں انہوں نے کہا: اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ پانی کل ضرور پیے گا، اور وہ دن آنے سے قبل یا بعد میں وہ تلف ہوگیا تو حانث ہوگا، اور کل سے قبل اپنے جنون یا اکراہ کے سبب جو اس کے کل کے نکلنے تک برقرار رہے، حانث نہ ہوگا، اسی طرح کل سے پہلے مرجانے سے بھی حانث نہ ہوگا، اگر قسم کھائی کہ یہ پانی آج ضرور پیے گا، اس کو مطلق رکھا، اور پینے کے بقدر وقت نکلنے سے قبل وہ پانی تلف ہوگیا تو حانث نہ ہوگا، برخلاف اس صورت کے جبکہ اس قدر وقت نکلنے کے بعد تلف ہو تو وہ حانث ہوجائے گا، اور ایک قول ہے کہ دونوں حالتوں میں حانث ہوگا[2]۔

کفارہ کا بیان:

۱۳۸ - یمین باللہ کا کفارہ، جبکہ اس میں حانث ہوجائے اور وہ یمین منعقدہ ہو، اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں اس کا ذکر یوں فرمایا ہے: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ"[1] (اللہ تم سے تمہاری بے معنی قسموں پر مواخذہ نہیں کرتا لیکن جن قسموں کو تم مضبوط کرچکے ہو ان پر تم سے مواخذہ کرتا ہے، سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو دیا کرتے ہو یا انہیں کپڑا دینا یا ایک غلام آزاد کرنا، لیکن جس کو (اتنا) مقدور نہ ہو تو اس کے لئے تین دن کے روزے ہیں، یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جبکہ تم حلف اٹھا چکے ہو اور اپنی قسموں کو یاد رکھا کرو، اسی طرح اللہ تمہارے لئے اپنے احکام کھول کر بیان کرتا ہے تاکہ تم شکرگزار رہو)۔

آیت کریمہ میں یہ بیان ہے کہ یمین معقودہ کا کفارہ ابتداءً تخییر کے طور پر اور انتہاءً ترتیب کے طور پر واجب ہے، لہٰذا حالف پر حنث کی صورت میں ان تین امور میں سے کوئی ایک واجب ہے: دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا ان کو کپڑا پہنانا یا ایک غلام آزاد کرنا، اگر ان تینوں چیزوں سے بے بس ہو تو تین دن کے روزے رکھنا ہے۔

اس میں علماء کا اختلاف نہیں، اس لئے کہ یہ قطعی نص قرآنی ہے، البتہ تفصیلات میں اختلاف ہے جس کی بنیاد اجتہاد ہے، جس کی تفصیل کی جگہ اصطلاح "کفارات" ہے۔

کیا تعدد یمین سے کفارہ متعدد ہوتا ہے؟:

۱۳۹ - اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس نے قسم کھائی، پھر اس میں حانث ہوا، اور اس کا کفارہ ادا کردیا اگر وہ دوبارہ قسم کھائے، اور اس میں بھی حانث ہوجائے تو اس پر دوسرا کفارہ واجب ہوگا، اس دوسری یمین میں حنث کی طرف سے پہلا کفارہ کافی نہیں ہے۔

البتہ اس صورت میں اختلاف ہے، جبکہ اس نے کئی قسمیں

(۱) [illegible] ۴/۳۲۹، ۳۳۲، شرح الروض ۴/۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۲۔
(۲) مطالب اولی النہی ۶/۳۶۹، ۳۷۰۔

(۱) سورۂ مائدہ/۸۹۔

کھائیں اور ان میں حانث ہوگیا، پھر ان کا کفارہ دینا چاہے تو کیا کفارات میں تداخل ہوکر ایک ہی کفارہ کافی ہوگا؟ یا ان میں تداخل نہیں، ہر یمین کے بدلہ ایک کفارہ ہوگا؟

کفارات میں تداخل ہوتا ہے، حنفیہ کے یہاں، وہیں سے ایک قول، اور حنابلہ کے یہاں یہی قول ہے۔ جب مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک تداخل نہیں ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل اصطلاح "کفارات" میں ہے۔

حلف باللہ ہی کی طرح نذر کی قسم ہے، اور اسی کی طرح ابن تیمیہ کے نزدیک حلف بالطلاق بھی ہے، مثلاً اگر کہے: اگر تو نے ایسا کیا تو تجھ کو طلاق ہے، اس کا مقصد منع کرنا تھا یا مجھ پر طلاق لازم ہے اگر تم نے ایسا کیا ( )۔

## تعلیقی یمین کے احکام

### تعلیق کفر کا حکم:

۱۴۰ - اس مسئلہ میں اختلاف نقل ہو چکا ہے کہ انسان اگر کسی ایسی چیز پر کفر کی تعلیق کرے جس کا وہ ارادہ نہیں رکھتا، تو اس کو یمین مانا جائے گا یا نہیں۔

اس کو یمین نہ ماننے والے اس میں حانث ہونے پر کفارہ واجب نہیں کرتے، لہذا ان کے نزدیک اس قسم کو پورا کرنا یا توڑنا برابر ہے، تاہم وہ حضرات اس یمین کا اقدام کرنے کا حکم بیان کرتے ہیں، اور جو لوگ اس کو یمین مانتے ہیں اس کو وہ یمین باللہ کے معنی میں مانتے ہیں، "البدائع" کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے: "الفاظ کفر کے ساتھ حلف استحساناً یمین ہے، اس لئے کہ اس کا لوگوں میں عرف ہے، کیونکہ عہد رسالت سے آج ہمارے دور تک لوگ اس کی قسمیں کھاتے رہے ہیں، اور اس پر کوئی نکیر نہیں ہوئی (۱)، اگر یہ شرعاً حلف نہ ہوتا تو اس کا عرف و رواج نہ ہوتا، اس لئے کہ غیر اللہ کا حلف معصیت ہے، لہذا ان کے عرف سے معلوم ہوا کہ لوگ اس کو حلف باللہ سے کنایہ مانتے ہیں، اگرچہ کنایہ کی وجہ ناقابل فہم ہے۔

امام حلبی کے قول کا حاصل یہ ہے: کنایہ کی وجہ کا ثبوت اس طرح دیا جا سکتا ہے کہ اس صیغہ سے قسم کھانے والے کا مقصود شرط سے گریز کرنا ہے، اور یہ کفر باللہ سے نفرت کو مستلزم ہے، جس کا لازمی نتیجہ اللہ کی تعظیم ہے، مثلاً کہے: "واللہ العظیم لا أفعل کذا"(۲) (بخدا) میں ایسا نہ کروں گا)۔

اس بنا پر اس کے انعقاد و بقاء کی شرطیں، اور غموس، لغو اور منعقدہ میں تقسیم ہونے میں، اس کا اقدام کرنے کے احکام، اس کو پوری کرنے، توڑنے کے حکم اور حنث کی صورت میں مرتب ہونے والے نتائج میں وہ یمین باللہ کی طرح ہے، البتہ چونکہ اس میں متکلم کی طرف کفر کی نسبت کسی شرط پر معلق ہے، اس سے یہ کہنا ممکن ہے کہ بسا اوقات اس پر کفر کا حکم لگے گا اور کبھی نہیں، اگر حلف کے وقت اس پر کفر کا حکم لگے تو وہ منعقدہ نہ ہوگی، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے، اس لئے کہ وہ یمین باللہ کے انعقاد میں اسلام کی شرط لگاتے ہیں، لہذا وہ تعلیق کفر کے انعقاد میں بھی اس کو شرط مانیں گے، اور اگر اس پر کفر کا حکم حالف کے بعد شرط کے انجام دینے پر لگے تو یہ انعقاد کے بعد ان کے نزدیک باطل ہو جائے گی، جیسا کہ یمین باللہ انعقاد کے بعد باطل ہو جاتی ہے اگر اس کا قائل کافر ہو جائے، اس کا بیان آ چکا ہے۔

### تعلیق کفر پر اقدام کرنے کا حکم:

۱۴۱ - معلوم ہے کہ جس نے تکفیری (بغیر کسی قید کے) کلمہ کفر زبان

(۱) اس کلام میں کھلا ہوا اشکال ہے اس لئے غور کر لیا جائے۔

(۲) البدائع ۳/۸، حاشیہ ابن عابدین ۳/۵۲۔

( ) الانصاف ۱۱/۳۲، ۳۳۔

سے نکالا، وہ فوری طور پر کافر ہوجاتا ہے، جبکہ ارتداد کی شرائط موجود ہوں، اور جس نے یمین کا قصد کئے بغیر کلمۂ کفر کو کسی امر پر معلق کیا وہ بھی فوری طور کافر ہوجائے گا اگرچہ معلق علیہ مستقبل ہو، اس لئے کہ کفر سے راضی ہونا گو کہ مستقبل میں ہو فوری طور پر اسلام سے ارتداد ہے مثلاً کسی نے کہا: اگر کل آئے گا تو وہ یہودی ہے، اگر اللہ نے اس کو اس نصرانی کے ہاتھ پر شفا دی تو وہ نصرانی ہے۔

رہا یمین کے قصد سے کفر کی تعلیق کرنے والا تو اس میں اصل یہ ہے کہ وہ کافر نہ ہوگا، خواہ ماضی پر معلق کیا ہو یا حاضر پر یا مستقبل پر، خواہ جھوٹا ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ اس کا مقصد شرط سے منع کرنا یا اس کے عکس پر آمادہ کرنا یا اس کے عکس کی خبر دینا ہے (اگرچہ حق نہ ہو) تاکہ اس کے کذب کی اشاعت ہو۔

لہذا جس نے کہا: اگر میں نے فلانی سے بات کی یا اگر میں نے فلانی سے بات نہ کی تو وہ اسلام سے بری ہے، تو اس کا مقصود پہلی صورت میں خود کو بات کرنے سے روکنا، اور دوسری صورت میں کفر کے ڈر سے خود کو اس سے بات کرنے پر آمادہ کرنا ہے، اس لئے وہ کفر سے راضی نہ ہوگا، اور جس نے کہا: اگر میں نے اس کو ایک دینار میں نہ خریدا ہو تو وہ یہودی ہے، اور اس قول کا مقصد مخاطب کو اپنے قول کی تصدیق پر آمادہ کرنا ہو، اور وہ عمداً جھوٹ بولے، لہذا وہ کفر سے راضی نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے کفر کو اس کے برعکس پر معلق کرکے محض اپنے کذب کی ترویج کا ارادہ کیا ہے۔

یہی اصل ہے، لیکن کبھی کبھی متکلم ناواقف ہوتا ہے اور یہ سمجھ لیتا ہے کہ صیغۂ کفر کے ذریعہ حلف کفر ہے، یا یہ سمجھ لیتا ہے کہ جس کے ترک کی قسم کھائی ہے اس کے اقدام سے، اور جس کے فعل کی قسم کھائی ہے اس سے گریز کرنے سے کافر ہوتا ہے۔

تو پہلی صورت میں حلف اٹھاتے ہی اس کو کافر مانا جائے گا، کیونکہ جس چیز کو وہ کفر سمجھتا ہے، اس کا اس نے تکلم کیا ہے، اس لئے وہ فی الحال کفر سے راضی ہے۔

دوسری اور تیسری صورت میں جس کے ترک کی قسم کھائی تھی اس کے اقدام سے اور جس کے فعل کی قسم کھائی تھی، اس سے گریز کرنے سے کافر ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے ایسا عمل کیا ہے جس کو وہ کفر مانتا ہے، لہذا وہ کفر سے راضی ہوگیا، اور ان دو صورتوں میں محض قسم کا لفظ زبان سے نکالنے پر کافر نہ ہوگا الا یہ کہ تلفظ کے وقت حنث کا عزم ہو، اس لئے کہ کفر کا عزم کفر ہے[1]۔

۱۳۴ – خلاصہ کلام یہ ہے کہ کفر کے حلف کو کفر نہیں شمار کیا جاتا الا یہ کہ قائل کفر سے راضی ہو، غموس وغیرہ میں حنفیہ کے یہاں صحیح یہی ہے، اس کے بالمقابل غموس یعنی عمداً جھوٹی قسم میں دو آراء ہیں:

اول: وہ کافر نہ ہوگا اگرچہ کفر سمجھے۔

دوم: وہ کافر ہوگا اگرچہ کفر نہ سمجھے۔

پہلی رائے کی دلیل: کفر سمجھنے سے لازم نہیں آتا کہ کفر سے راضی ہو، کیونکہ بہت سے لوگ جس کو کفر جانتے ہیں اس کا اقدام دنیوی غرض سے کرتے ہیں، حالانکہ ان کا دل ایمان سے مطمئن ہوتا ہے، اور حالف کا مقصد اپنے مذہب کی ترویج یا اپنے متاع کا اظہار رہے، لہذا وہ جس وقت اپنے اعتقاد میں کفر بولتا ہے، تو اس کو محض صورتاً ذکر کرتا ہے، اس میں کفر سے رضامندی نہیں ہوتی۔

دوسری رائے کی دلیل: چونکہ حالف نے کفر کو امر محقق پر معلق کیا ہے، لہذا یہ معنی میں تنجیز ہے، گویا اس نے ابتداءً کہا: وہ کافر ہے، اس کی تائید صحیحین کی اس حدیث سے ہوتی ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: "من حلف علی یمین بملۃ غیر

---

(1) ابن عابدین ۳/۵۵۔

الإسلام كاذبا متعمدا فهو كما قال"[1] (جس نے کسی ملت پر اسلام کے علاوہ کسی اور دین کی جھوٹی عمداً قسم کھائی تو وہ ایسا ہی ہوگیا جیسا کہ اس نے کہا)۔

### بقیہ مذاہب میں تعلیق کفر پر اقدام کا حکم:

۱۴۳ - مالکیہ نے کہا: حلف کے قصد سے تعلیق کفر حرام ہے، اور اگر محلوف علیہ کو کر لے تو مرتد نہ ہوگا اور علی الاطلاق توبہ کرے، خواہ اس کو سچا ہو یا نہ سچا ہو اس لئے کہ اس نے گناہ کا ارتکاب کیا ہے۔

اگر چہ اس سے کفر کی خبر دینا مقصود ہو تو یہ ارتداد ہوگا، اگر چہ یہ مذاق میں ہو[2]۔ شافعیہ نے کہا: تعلیق کفر جس کا مقصد عام طور پر قسم ہوتا ہے حرام ہے اور اس کی وجہ سے کافر نہ ہوگا، جبکہ اس کا مقصد خود کو محلوف علیہ سے دور رکھنا ہو یا مطلق رکھا ہو اور اگر مقصد حقیقۃ تعلیق یا کفر سے رضامندی ہے تو فوراً کافر ہوجائے گا، معلق علیہ کے حصول پر موقوف نہ ہوگا، اس لئے کہ کفر سے رضامندی کفر ہے، پھر اگر کافر ہوگیا تو توبہ کرنا اور شہادتین پڑھ کر اسلام میں دوبارہ آنا اس پر واجب ہے، اور اگر کافر نہ ہوا ہو تو بھی توبہ واجب ہے، اور مندوب ہے کہ استغفار کرے، مثلاً کہے: میں اس اللہ سے مغفرت کا طالب ہوں جو زندہ ہے، جس کے علاوہ کوئی معبود نہیں، وہی قیوم ہے، میں اس کی طرف رجوع کرتا ہوں، اور شہادتین پڑھ لینا اس کے لئے مندوب ہے۔

جو مر گیا یا غائب ہوگیا اور اس کو مخاطب کرنا دشوار ہے، اور اس نے کفر کی تعلیق کی تھی، اس کا قصد معلوم نہیں، تو نووی کی "اذکار" کی عبارت کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، یہی راجح ہے، اس کے برخلاف اسنوی کے یہاں معتمد یہ ہے کہ اس پر کفر کا حکم لگایا جائے گا اگر کفر سے ٹالنے والا کوئی قرینہ نہ ہو[1]۔

حنابلہ کے نزدیک: یمین بالکفر پر اقدام حرام ہے خواہ تعلیق کی صورت میں ہو، مثلاً اگر اس نے یہ کیا تو وہ یہودی ہے، یا قسم کی صورت میں ہو، مثلاً وہ یہودی ہے اگر ضرور ایسا کرے گا، اور اگر قصد یہ ہو کہ شرط کے وجود پر کافر ہوگا تو فوراً کافر ہوجائے گا[2]۔

### اس قسم کو پورا کرنے اور توڑنے کا حکم:

۱۴۴ - اگر تعلیق کفر کا مقصد کسی خبر کی تاکید ہو، پس اگر وہ سچا ہو تو حالف قسم کو پورا کرنے والا ہے، اور اگر جھوٹا ہو تو حالف حانث ہے، پہلی صورت میں "بر" اور دوسری صورت میں "حنث" یمین کے مکمل ہونے کے ساتھ ملے ہوئے ہیں، البتہ اقدام کے سوا ان کا کوئی حکم نہیں۔

بر اور حنث کے لئے مستقل حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ مقصود آمادہ کرنے یا منع کرنے کی تاکید ہو، کیونکہ اس وقت یہ دونوں مؤخر ہوں گے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یمین کے قصد سے تعلیق کفر اگر یمین صادقہ یا غموس یا لغو ہو، تو اول میں "بر" کے لئے اور آخری دونوں میں "حنث" کے لئے تعلیق پر اقدام کے حکم کے علاوہ کوئی دوسرا حکم نہیں ہے۔

اگر منعقدہ ہو تو اس میں بر وحنث کا حکم وہی ہے جو یمین منعقدہ میں "بر وحنث" کا حکم ہے، اس کی تخریج اور فقہاء کے مذاہب کا تفصیلی بیان گزر چکا ہے۔

---

(۱) حدیث: "من حلف على يمين بملة ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۵۳۷) اور مسلم (۱/ ۱۰۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۳۰، الشرح الکبیر حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۹۔

(۱) تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج ۸/ ۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۷۹۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۷۱، ۳۷۲، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۹۹، ۲۰۰۔

## اس میں حنث کا نتیجہ:

۱۴۵ - گزر چکا ہے کہ بہ قصد یمین تعلیق کفر میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ یہ شرعی یمین ہے یا نہیں؟ جس نے کہا: وہ یمین نہیں، اس نے کہا: اس میں حنث پر کفارہ واجب نہیں ہے، اور جس نے کہا: وہ یمین ہے، اس نے کہا کہ اس میں حنث پر کفارہ محض اسی صورت میں واجب ہے جبکہ منعقدہ ہو، لیکن اگر لغو ہو تو کفارہ واجب نہیں، اور اگر غموس ہو تو اس میں وہی اختلاف ہے جو یمین غموس میں ہے۔

## طلاق، ظہار، حرام اور التزام قربت کی تعلیق کے احکام: ان میں اور یمین باللہ میں موازنہ:

۱۴۶ - گزر چکا ہے کہ تعلیق کفر یمین باللہ کے معنی میں ہے، اور یہ کہ اسی بنیاد پر یمین باللہ میں جو شرائط، اقسام اور احکام معتبر ہیں ان میں بھی ان کا اعتبار ہے۔

بقیہ تعلیقات کی یہ نوعیت نہیں ہے، وہ چند امور میں یمین باللہ کے خلاف ہیں:

امر اول: ان کو حلف بغیر اللہ کے قبیل سے مانا جاتا ہے، لہذا اس پر حلف بغیر اللہ کی حدیث منطبق ہوگی، تعلیق کفر اس کے برخلاف ہے، کیونکہ حنفیہ نے یہ طے کیا ہے کہ یہ یمین باللہ سے کنایہ ہے، لہذا یہ اپنی دلالت کی وجہ سے منہی عنہ نہیں ہے، لیکن حنفیہ نے یہ بھی طے کر دیا ہے کہ طلاق، عتاق کی یمین اگر توثیق کے لئے ہو تو صحیح قول کے مطابق جائز ہے، جیسا کہ گزرا۔

امر دوم: حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس کی تین اقسام: غموس، لغو و منعقدہ نہیں نکلتیں، بلکہ سب کو منعقدہ مانا جاتا ہے، خواہ اس کا مقصد خبر کی تاکید یا آمادہ کرنے یا منع کرنے کی تاکید ہو، لہذا جس نے طلاق وغیرہ کی جھوٹی عمداً قسم کھائی اس کی طلاق پڑ جائے گی، یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جو سمجھتا تھا کہ ہو چکا ہے، اور سمجھنے میں اس سے غلطی ہوگئی، اس لئے کہ طلاق، عتق اور التزام قربت میں "ہزل" اور "جد" (مذاق اور سنجیدگی) برابر ہیں، کیونکہ حدیث میں ہے: "ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة"(۲) (تین چیزیں ایسی ہیں جن میں سنجیدگی سنجیدگی ہے اور ان کا مذاق بھی سنجیدگی ہے: نکاح، طلاق اور رجعت)، اور طلاق پر عتاق اور التزام قربت کو قیاس کیا جاتا ہے، اور جب ان تین چیزوں میں مذاق سنجیدگی ہے تو ان کی قسم میں جھوٹا ہونا بھی سنجیدگی ہوگا، اور قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ یمین باللہ بھی اسی طرح ہو، اس لئے کہ اس میں بھی ہزل، جد ہے، لیکن اس میں غموس اور لغو ہزل کے ساتھ لاحق نہیں، کیونکہ ان کو خارج کرنے کی احادیث ہیں۔

امر سوم: یہ کہ ان تعلیقات کی جزاء جمہور کے نزدیک شرط کے وقوع سے واقع ہوتی ہے، لہذا تعلیق طلاق سے طلاق معلق علیہ کے وجود کے وقت پڑ جائے گی، اور تعلیق عتاق بھی اسی طرح ہے، رہی التزام قربت کی تعلیق تو اس میں حالف کو اختیار ہے کہ جس چیز کا التزام کیا ہے اس کو انجام دے یا کفارہ یمین ادا کرے، یہاں اس کے علاوہ بھی اقوال ہیں جن کا بیان گزر چکا ہے۔

## اس پر اقدام کا حکم:

۱۴۷ - حنفیہ کی رائے ہے کہ حلف بغیر اللہ جائز نہیں(۳)، اس میں ان کے نزدیک غیر اللہ کی قسم مثلاً: "وأبي" (میرے باپ کی قسم)

---

(۱) البدائع ۳/۸، بلغة السالک ۱/۳۰۸، ۳۳۱۔
(۲) حدیث: "ثلاث جدهن جد..." کی تخریج فقرہ ۵۵ کے تحت گذر چکی ہے۔
(۳) صاحب البدائع نے اس کو "معصیت" کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، اور ابن عابدین نے لفظ "مکروہ" سے تعبیر کیا ہے (البدائع ۳/۸، ابن عابدین ۳/۴۵) بظاہر مقصود کراہت تحریمی ہے۔

داخل ہے، جیسے کہ طلاق وغیرہ کی تعلیقات کی قسم بھی اس کے تحت آتی ہے، البتہ حنفیہ نے اس سے تعلیق کفر کو مستثنیٰ کیا ہے، اور اس کو یمین باللہ سے ملحق کر دیا ہے جیسا کہ گزرا، اسی طرح حنفیہ نے اس سے بقصد توثیق طلاق وعتاق کی تعلیق کو بھی مستثنیٰ کیا ہے، اور اس کو سخت حاجت کے موقع پر خصوصاً ہمارے اس دور میں جائز قرار دیا ہے(۱) جیسا کہ گزرا۔

حنابلہ نے طلاق وعتاق کے حلف کی کراہت کی صراحت کی ہے(۲)، بقیہ مذاہب کے علم کے لئے کتب فقہ میں ان تصرفات کے مقامات کی طرف رجوع کیا جائے۔

### اس میں "بر" اور "حنث" کا حکم:

۱۴۸ - اگر ان تعلیقات میں سے کسی کا مقصد تاکید خبر ہو اور وہ فی الواقع سچا ہو تو اس میں حنث کا کوئی تصور نہیں، اس لئے کہ تلفظ کے وقت ہی یمین پورا ہو گیا ہے، اس میں "بر" کا کوئی حکم اس پر اقدام کے حکم کے علاوہ نہیں ہے۔

اور اگر فی الواقع وہ جھوٹا ہو تو اس میں بر کا تصور نہیں، اس لئے کہ حنث اس کی تکمیل کے ساتھ ساتھ ہے، اور اس کے لئے اس پر اقدام کے حکم کے علاوہ کوئی حکم نہیں ہے۔

اگر ان تعلیقات کا مقصد آمادہ کرنے یا منع کرنے کی تاکید ہو تو اس میں بر وحنث کا حکم وہی ہے جو یمین منعقدہ میں بر وحنث کا حکم ہے، لہذا وہ محلوف علیہ اور اس کے نتیجے کے اعتبار سے مختلف ہوگا، اس کی وضاحت اور اس میں اختلاف کا ذکر آچکا ہے، نیز اگر غیر پر حلف ہو تو پورا کرنے کا حکم بھی آچکا ہے۔

### اس میں حنث کے اثرات:

۱۴۹ - جمہور کی رائے ہے کہ ان تعلیقات میں حنث پر حصول جزاء مرتب ہوگا، البتہ ابن تیمیہ نے قربت کی تعلیق اس سے مستثنیٰ کی ہے کہ اس میں شرط کے وجود کی صورت میں حنث پر حالف کو اختیار رہے کہ جس چیز کا التزام کیا ہے اس کو انجام دے یا کفارہ یمین ادا کرے۔

### یمین کا ختم ہو جانا:

یمین یا تو ماضی یا حال یا مستقبل کی خبر کی تاکید کرنے والی ہوگی یا آمادہ کرنے یا منع کرنے کی تاکید کے لئے ہوگی۔

۱۵۰ - خبر کی تاکید کرنے والی یمین: اگر خبر ماضی یا حال کی ہو تو اس یمین کے تلفظ کے وقت سے ہی وہ ختم ہو چکی ہے خواہ یمین صادق ہو یا غموس یا لغو، اس لئے کہ حنث، بر، اور الغاء ان میں سے ہر ایک کا تقاضا یمین کا ختم ہونا ہے۔

اگر خبر مستقبل ہو، یقینا سچی ہو تو بھی یہ قسم اس کے تلفظ کے وقت سے ختم ہے، مثلاً: بخدا میں ضرور مروں گا، یا اللہ تعالیٰ تمام مخلوقات کو دوبارہ ضرور زندہ کرے گا، اس لئے کہ تلفظ کے وقت سے ہی یہ یمین پوری ہے، اس کا "بر" (پورا ہونا) ہماری موت یا بعث (دوبارہ اٹھائے جانے) کے حصول پر موقوف نہیں۔

اگر خبر مستقبل عمداً جھوٹ ہو مثلاً: بخدا میں اس کوزہ کا پانی ضرور پیوں گا، جبکہ اس کو علم ہے کہ کوزہ میں پانی نہیں، تو یہ یمین غموس ہے، اس کے انعقاد کے بارے میں اختلاف گزر چکا ہے، جو لوگ اس کے انعقاد کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں: حنث انعقاد کے ساتھ ساتھ ہے، لہذا کفارہ واجب ہوگا اور یمین ختم ہو گئی، اور جو لوگ عدم انعقاد

---

(۱) مقصود مؤکد کا رواج ہے شاید موجودہ دور میں اس موضوع کو درج کرتے وقت یہ حاجت ختم ہو گئی ہو کیونکہ یمین کے مقصد سے دی گئی طلاق کے نہ پڑنے کی ابن تیمیہ کی رائے عام ہے۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/۳۶۳۔

کے قائل ہیں ان کا کہنا ہے کہ اس یمین کے ختم ہونے کی کوئی صورت نہیں جیسا کہ ظاہر ہے۔

اگر خبر مستقبل غلط یا کذب ہو مثلاً حالف کے اعتقاد وخیال میں وہ سچی تھی، تو اس کا حکم شافعیہ اور ابن تیمیہ کے نزدیک "لغو" کا حکم ہے، یعنی انعقاد کے وقت سے ختم ہے یا منعقد ہی نہیں ہے، اور دوسرے علماء کے نزدیک اس کا حکم "حنث" اور "منع" پر یمین کا حکم ہے جو مختلف جیسا کہ گزر رہا ہے۔

۱۵۱- عمداً دوسرے یا منع کرنے کی تاکید کرنے والی یمین چند امور سے ختم ہو جاتی ہے:

اول: ارتداد (العیاذ باللہ)، یمین باللہ اور اس کے ہم معنی یمین مثلاً تحریم حلال اور بقصد یمین تعلیق کفر کو ارتداد ختم کر دیتا ہے، یہ صرف حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک ہے جو یمین کے انعقاد کی بقا میں اسلام کی شرط لگاتے ہیں، جیسا کہ اصل انعقاد میں اس کو شرط قرار دیتے ہیں، لہذا ارتداد کی وجہ سے ان کے نزدیک انعقاد باطل ہو جاتا ہے، خواہ حنث سے قبل ہو یا حنث کے بعد، اور رجوع الی الاسلام سے انعقاد واپس نہیں آتا۔

دوم: سابقہ شرط کے ساتھ استثناء بالمشیت کا ذکر کرنا، لہذا جس نے حلف اٹھائی اور اس کے دل میں استثناء کا خیال نہیں گزرا تو یمین منعقد ہوگئی، اور اگر اس نے استثناء ملا دیا تو یمین ختم ہو جائے گی، یہ حنفیہ و مالکیہ کا مذہب ہے، شافعیہ و حنابلہ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا: یمین سے فراغت سے قبل استثناء کا قصد کرنا، پھر اس استثناء کو بولنا ضروری ہے، اس صورت میں استثناء انعقاد یمین سے مانع ہوگا۔

سوم: اثبات موقت پر یمین میں محل کا فوت ہو جانا، مثلاً بخدا میں اس کوزہ کا پانی آج ضرور پیوں گا، پھر اگر حالف یا کوئی اور اس پانی کو بہا دے تو حنفیہ کے نزدیک یمین ختم ہو جائے گی، اس لئے کہ "بر" آج کے آخری حصہ (یعنی غروب سے متصل وقت) میں ہی واجب ہے، اور اس وقت میں "بر" کا امکان نہیں، کیونکہ پانی اس سے قبل ختم ہو چکا ہے، لہذا حانث نہ ہوگا، اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوزہ کے پانی سے خالی ہونے کے وقت سے اس کی یمین ختم ہوگئی ہے۔

غیر حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ محل کا فوت ہونا اگر حالف کے اختیار کے بغیر اور "بر" پر قدرت سے قبل ہو تو اس کی یمین ختم ہوگئی، مثلاً اس کے اختیار کے بغیر یمین کے فوراً بعد کوزے کا پانی بہہ گیا یا کسی دوسرے نے لے کر پانی پی لیا اور حالف اس سے پانی نہ لے سکا۔

چہارم: یمین میں "بر"، وہ یہ ہے کہ جس چیز کے فعل کی قسم کھائی ہے ان سب کو کر لے، یا جس چیز کے ترک کی قسم کھائی ہے ان سب کے ترک پر برقرار رہے۔

پنجم: حنث، جب یمین منعقد ہو جائے پھر حنث ہو بایں طور کہ جس چیز کی نفی پر قسم کھائی تھی اس کا وقوع ہو یا جس چیز کے ثبوت پر قسم کھائی تھی اس کے وقوع سے مایوسی ہوگئی، تو اس حنث کے ذریعہ یمین ختم ہو جاتی ہے۔

ششم: اثبات مطلق پر یمین میں حنث کا عزم کرنا، یہ مالکیہ کے نزدیک ہے، لہذا اگر کسی نے کہا: بخدا میں ضرور شادی کروں گا، پھر تا حیات شادی نہ کرنے کا عزم کر لیا، تو اس عزم کے وقت سے یمین ختم ہو جائے گی، اس کو حانث مانا جائے گا اور اس پر کفارہ واجب ہے، اگر وہ اپنے عزم سے لوٹ آئے تو یمین نہیں لوٹے گی۔

ہفتم: حلف بالطلاق میں حنث، لہذا جس نے اپنی بیوی سے کہا: اگر تم نے ایسا کیا تو تم کو طلاق ہے، پھر وہ عورت اس سے خلع یا طلاق رجعی میں عدت گزارنے یا تین طلاق کی تکمیل یا کسی اور وجہ سے بائنہ ہوگئی، پھر اس کے پاس نکاح جدید کے ذریعہ لوٹی تو تعلیق

نہیں ہوئے گی، اس لئے کہ حنث سے اس کی یمین ختم ہوگئی۔

## جامع أیمان

### الفاظ أیمان میں ملحوظ رکھے جانے والے امور:

۱۵۲ - معلوم ہے کہ حالف جس لفظ کا استعمال کرتا ہے ان میں الفاظ، صیغے اور حروف ہیں جن کے لغوی یا عرفی معانی ہوتے ہیں، اور بسا اوقات لفظی قیود سے مقید ہوتے ہیں، اور بسا اوقات ان کے مقید ہونے پر قرائن ہوتے ہیں، اور کبھی حالف ایسے معنی کا قصد کرتا ہے جس کی گنجائش لفظ میں ہوتی ہے یا گنجائش نہیں ہوتی، ان سب کے فرق کے اعتبار سے "بر" اور "حنث" میں فرق ہوتا ہے۔

لغت، عرف، نیت اور سیاق وغیرہ کے اختلاف کے وقت کن چیزوں کی رعایت ضروری ہے اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

ذیل میں ان قواعد کا بیان ہے جن کی حسب ترتیب پابندی کی جاتی ہے، اور ان کے بارے میں فقہاء کے اختلاف کا بیان بھی ہے۔

### پہلا قاعدہ: حلف دلانے والے کی نیت کی رعایت:

۱۵۳ - حضرت ابوہریرہؓ حضور ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ **"یمینک علی ما یصدقک علیه صاحبک"**[1] (تیری قسم اسی مطلب پر ہوگی جس پر تیرا صاحب تجھے سچا سمجھے)، مطلب یہ ہے کہ تم جو قسم کھا رہے ہو وہ اس معنی پر محمول ہے کہ اگر تم اس کی نیت کرو اور اس میں سچے ہو تو تمہارا مخالف فریق یہ سمجھے کہ تم اس میں سچے ہو، اور وہ وہی معنی ہے جو اس کے دل میں تم سے قسم لیتے وقت گزرے، اور وہ وہ شئ ظاہر لفظ کے موافق ہوتا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ حلف دلانے والے کے سامنے توریہ حالف کے لیے سودمند نہیں، بلکہ اس کی یمین غموس ہوگی جو اس کو گناہ میں ڈبو دے گی۔

اکثر فقہاء کے نزدیک یہ متفق علیہ مسئلہ ہے، البتہ ان کے یہاں کچھ تفصیلات و شرائط ہیں جن کا بیان حسب ذیل ہے:

۱۵۴ - حنفیہ کا مذہب: کرخی نے نقل کیا ہے کہ مذہب یہ ہے کہ یمین حالف کی نیت پر ہے اگر وہ مظلوم ہو، یمین اگر ظالم ہو تو حلف دلانے والے کی نیت پر ہے، البتہ قدوری نے ماضی پر اور مستقبل پر یمین میں فرق کیا ہے اور کہا: اگر ماضی پر یمین ہو تو اس میں سابقہ تفصیل ہے، اس لئے کہ اگر وہ جھوٹی ہو تو اس میں مؤاخذہ محض گناہ کے ذریعہ ہے، جیسا کہ مظلوم اگر یمین سے ایسی چیز کی نیت کرے جو اس کو کذب سے خارج کردے تو اس کی نیت درست ہے، اور وہ گنہگار نہ ہوگا، کیونکہ اس نے اس کے ذریعہ کسی پر ظلم نہیں کیا، ظالم کا حکم اس کے برخلاف ہے کہ اگر وہ اپنی یمین کے ذریعہ ایسی چیز کی نیت کرے جو اس کو کذب سے خارج کردے تو اس کی نیت باطل ہے، اور اس کی یمین حلف دلانے والے کی نیت کے مطابق ہوگی اور وہ ظاہراً و باطناً جھوٹی ہوگی اور وہ گنہگار ہوگا، کیونکہ اس نے اس کے ذریعہ دوسرے پر ظلم کیا ہے۔

اگر مستقبل پر ہو تو وہ بلا تفصیل حالف کی نیت کے مطابق ہے، اس لئے کہ اس صورت میں وہ منعقد ہے، اور عقد عاقد کی نیت پر ہوتا ہے[1]۔

---

(۱) حدیث: "یمینک علی ما یصدقک علیه صاحبک..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۷۴ طبع عیسی الحلبی)، ترمذی (۳/ ۶۳۱ طبع مصطفی الحلبی) اور ابن ماجہ (۱/ ۶۸۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے (دیکھئے: فیض القدیر ۶/ ۴۶۳)۔

(۱) البدائع ۳/ ۲۰، ۲۱۔
یہ کہا جاسکتا ہے کہ مستقبل پر یمین میں حالف کے ظالم یا مظلوم ہونے کا تصور ہوسکتا ہے پھر اس میں عدم تفصیل کی وجہ کیا ہے؟

طلاق وغیرہ کی یمین میں حالف کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا، ظالم ہو یا مظلوم، بشرطیکہ وہ خلاف ظاہر کی نیت نہ کرے، لہذا اس کی بیوی قضاءً و دیانۃً کسی طرح مطلقہ نہ ہوگی، البتہ اس کو (اگر ظالم ہو) جھوٹی قسم کا گناہ ملے گا، اور اگر وہ خلاف ظاہر کی نیت کرے جیسا کہ "طلاق من وثاق" (بندھن سے آزادی) کی نیت کرے تو دیانۃً اس کی نیت کا اعتبار ہے قضاءً نہیں، لہذا قاضی اس پر وقوع طلاق کا فیصلہ کرے گا، خواہ ظالم ہو یا مظلوم۔

خصاف نے کہا: قضاءً اس کی نیت کا اعتبار ہے اگر وہ مظلوم ہو[1]۔

۱۵۵- مالکیہ کا مذہب: اس مسئلہ میں مالکیہ میں اختلاف ہے، چنانچہ سحنون، اصبغ اور ابن المواز نے کہا: یمین قسم دلانے والے کی نیت پر ہے۔

ابن القاسم نے کہا: یمین حالف کی نیت پر ہے، اس لئے استثناء اس کے لئے مفید ہوگا اور اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا، لیکن یہ اس کے لئے اس حیثیت سے حرام ہے کہ اس میں دوسرے کے حق کو ضائع کرنا ہے، ابن القاسم کا یہ قول مشہور کے خلاف ہے، پھر جو لوگ یمین قسم دلانے والے کی نیت پر ہونے کے قائل ہیں، قسم نہ دلانے کی صورت میں جس کے لئے قسم کھائی جائے اس کی نیت پر یمین ہونے کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ خلیل کی رائے یہ ہے کہ وہ اس کی نیت پر نہ ہوگی، اور "الشرح الصغیر" پر اپنے حاشیہ میں صاوی کی رائے ہے کہ یمین اس کی نیت پر ہوگی، استثناء کی صحت کی شرط کے ضمن میں اس مقام کا ذکر آچکا ہے جس میں ان کے نزدیک یمین قسم دلانے والے یا جس کے لئے قسم کھائی جائے اس کی نیت پر ہوتی ہے۔

۱۵۶- شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ یمین چند شرائط کے ساتھ قسم دلانے والے کی نیت پر ہوگی:

پہلی شرط: قسم دلانے والا ایسا شخص ہو جس کے پاس کوئی ولایت درست ہو مثلاً قاضی، حکم اور امام، لیکن اگر ایسا نہ ہو تو حالف کی نیت پر ہوگی، اور ابن عبد السلام نے فریق مخالف کو قاضی کے ساتھ لاحق کیا ہے، جس کی دلیل اس حدیث پر عمل ہے: **"یمینک علی ما یصدقک علیه صاحبک"**[1] (تیری قسم اسی مطلب پر ہوگی جس پر تیرا صاحب تجھے سچا سمجھے) یعنی فریق مخالف۔

دوسری شرط: فریق مخالف کے مطالبہ پر قاضی وغیرہ اس سے حلف لیں، لہذا اگر اس کے مطالبہ کے بغیر اس سے قسم لیں تو حالف کی نیت پر ہوگی۔

تیسری شرط: یہ کہ قسم دلانے والے کی نیت کے خلاف حالف جس چیز کی نیت کر رہا ہے اس میں حق پر نہ ہو، لہذا اگر زید نے دعویٰ کیا کہ عمر نے اس کا اتنا مال اس کی اجازت کے بغیر لے لیا اور اس کے واپس کرنے کا مطالبہ کرے، اور عمر نے وہ مال اس سے اپنے دین کے عوض میں لیا تھا اور اس نے جواب میں استحقاق کی نفی کی، پھر زید نے قاضی سے کہا: اس سے قسم لو کہ اس نے میرے مال میں سے کچھ بھی میری اجازت کے بغیر نہیں لیا ہے، اور قاضی اس کے مطالبہ کو قبول کرنا جائز سمجھتا ہو، تو عمر کے لئے جائز ہے کہ یہ قسم کھائے کہ اس نے زید کے مال میں سے کچھ بھی اس کی اجازت کے بغیر نہیں لیا، اور نیت یہ کرے کہ بلا استحقاق نہیں لیا تو اس حالت میں اس کی یمین اس کی مقید نیت پر ہوگی، نہ کہ قاضی کی مطلق نیت پر، اور اس کی وجہ سے وہ گنہگار بھی نہ ہوگا۔

چوتھی شرط: یہ کہ قسم دلانا اللہ کا ہو، طلاق وغیرہ کا نہیں، لیکن اگر قسم

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۳/۹۹۔

(۱) حدیث: "یمینک..." کی تخریج گزر چکی ہے، دیکھئے فقرہ/ ۵۳۔

دلانے والا طلاق کی قسم کو جائز سمجھتا ہو، مثلاً حنفی ہو، تو یمین اس کی نیت پر ہوگی، حالف کی نیت پر نہیں [1]۔

۱۵۷ - حنابلہ کا مذہب: یہ ہے کہ یمین حالف کی نیت پر ہے، یہی ہندہ اس کی بنیاد ہے، البتہ اگر حالف ظالم ہو اور اس کے ذمہ کسی حق کے لئے اس سے قسم لی جائے، تو اس کی یمین ظاہر لفظ کی طرف لوٹے گی جس کو قسم دلانے والے نے مراد لیا ہے [2]۔

دوسرا قاعدہ: حالف کی نیت کی رعایت:

اگر کوئی قسم دلانے والا ہی نہ ہو یا کوئی قسم دلانے والا تو ہو لیکن ان شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو جن پر قسم دلانے والے کی نیت کی طرف رجوع کرنا موقوف ہے تو حالف کی اس نیت کی رعایت ہوگی جس کی گنجائش لفظ میں ہو، ذیل میں اس بابت فقہاء کے اقوال کا ذکر ہے:

۱۵۸ - حنفیہ کا مذہب: حنفیہ کے یہاں اصل یہ ہے کہ کلام عرف کی طرف لوٹے گا، اگر حالف کی کوئی نیت نہ ہو، اور اگر اس کی کوئی نیت ہو اور لفظ میں اس کی گنجائش ہو تو اسی اعتبار سے اس کی یمین منعقد ہوگی، لہذا جس نے قسم کھائی کہ کسی گھر میں داخل نہ ہوگا اور مسجد میں داخل ہوگیا، تو حانث نہ ہوگا اگر اس کی نیت نہ کی ہو، اس لئے کہ عرف میں مسجد کو گھر نہیں مانا جاتا، گو کہ اللہ تعالیٰ نے کتاب اللہ میں اس کو گھر (بیت) کہا ہے [3]۔

۱۵۹ - مالکیہ کا مذہب: اگر قسم دلانے والے کی نیت کی رعایت واجب نہ ہو تو حالف کی نیت کی رعایت واجب ہوگی، اور یہ نیت عام کو خاص، مطلق کو مقید، اور مجمل کو مبین کردے گی، پھر نیت مخصصہ مقیدہ کے تین احوال ہیں:

پہلی حالت: یہ کہ نیت ظاہر لفظ کے مساوی ہو، یعنی لفظ اس کے ارادہ اور عدم ارادہ کا برابر احتمال رکھتا ہو، کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو، مثلاً بیوی سے قسم کھائے کہ اگر اس کی زندگی میں اس نے کسی سے شادی کی تو اس نئی بیوی کو طلاق ہے یا اس پر کلمہ پیدل جانا ہے، پھر وہ پہلی بیوی کو طلاق دینے کے بعد شادی کرے، اور کہے کہ میری نیت یہ تھی کہ اگر میں اس کی زندگی میں اس کے ہوتے ہوئے شادی کروں جبکہ وہ میرے نکاح میں ہو، اور اب اس وقت وہ میرے نکاح میں نہیں ہے۔

اس حالت میں یمین باللہ یا طلاق یا التزام قربت میں فتویٰ اور قضاء ہر ایک میں تصدیق کی جائے گی۔

ایک اور مثال: قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا، اور پرندے کا گوشت کھالیا، اور کہے میرا ارادہ پرندے کے علاوہ کا گوشت کا تھا، تو بھی علی الاطلاق اس کی تصدیق کی جائے گی۔

دوسری حالت: یہ کہ اس کی نیت ظاہر لفظ سے قریب ہو، گرچہ ظاہر لفظ اس نیت سے ارجح ہو، مثلاً قسم کھائی کہ گوشت یا گھی نہیں کھائے گا، اور دعویٰ کرے کہ اس کی نیت گائے کا گوشت اور بھیڑ کا گھی کھانے کی تھی، پھر بھیڑ کا گوشت اور گائے کا گھی کھا لیا تو اس حالت میں اللہ تعالیٰ کی قسم اور تعلیق قربت ماسوا طلاق کی قسم میں اس کی تصدیق کی جائے گی، اگر اس کا معاملہ قاضی کے پاس پہنچے، اور اس پر گواہ موجود ہوں تو قاضی اس پر طلاق کا فیصلہ کردے گا، اور گواہ ہی کی طرح "اقرار" بھی ہے۔

فتویٰ میں علی الاطلاق اس کے دعویٰ کو قبول کیا جائے گا، اور ان تمام ایمان میں اس کو حانث شمار نہیں کیا جائے گا۔

ایک اور مثال: قسم کھائی کہ فلاں سے بات نہ کرے گا اور اس سے بات کرلی، اور کہا: میری نیت یہ تھی کہ ایک ماہ تک یا مسجد میں بات نہ

(۱) اسنی المطالب ۴/ ۲۴۰، ۲۴۵۔
(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۷۸۔
(۳) فتح القدیر ۴/ ۳۰۔

کروں گا، اور میں نے ایک ماہ کے بعد یا غیر مسجد میں بات کی ہے، تو فتوی میں حل الاطلاق اس کا قول مقبول ہے، اور قضاء میں طلاق کی قسم کے علاوہ میں مقبول ہے۔

ایک اور مثال: قسم کھائی کہ اس کو فروخت نہ کرے گا یا اس کو نہیں مارے گا، پھر کسی کو اس کے فروخت کرنے کا وکیل بنایا، یا کسی دوسرے کو حکم دیا کہ اس کو مارے، اور کہے کہ میری مراد یہ تھی کہ میں خود اس کو فروخت نہ کروں گا، یا میں خود اس کو نہ ماروں گا۔

تیسری حالت: اس کی نیت ظاہر لفظ سے دور ہو، مثلاً کہے: اگر میں زید کے گھر میں گیا تو میری بیوی کو طلاق ہے، اور وہ دعوی کرے کہ اس نے اپنی مردہ بیوی کو مراد لیا ہے، اور اسی نیت کو بنیاد بنا کر اس گھر میں داخل ہو گیا تو اس کا یہ دعوی نہ قضا میں مقبول ہے، نہ فتوی میں، الا یہ کہ وہاں اس دعوے پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ ہو(1)۔

۱۶۰ – شافعیہ کا مذہب: "اسنی المطالب" میں ہے: جس نے کسی چیز کی قسم کھائی، اور اس سے آدمی کا کوئی حق متعلق نہیں، اور کہا: میری مراد صرف ایک ماہ سے ہے یا اسی طرح کی کوئی اور بات کہی، جس سے یمین میں تخصیص پیدا ہو جاتی ہے، تو ظاہراً و باطناً اس کا یہ دعوی مقبول ہے، اس سے حقوق اللہ میں دیانت مراد ہے، آدمی کے حق مثلاً طلاق و ایلاء میں نہیں، اس لئے کہ ظاہراً اس کا قول غیر معتبر ہے، ہاں فیما بینہ وبین اللہ دیانۃً معتبر ہے، یا اگر اس نے قسم کھائی کہ کسی سے بات نہ کرے گا، اور کہے: میری مراد مثلاً زید ہے، تو اس کی نیت پر عمل کرتے ہوئے اس کے بغیر وہ حانث نہ ہوگا۔

پھر لفظ خاص میں نیت کی وجہ سے عموم پیدا نہیں ہوگا، مثلاً کسی نے اس کو کچھ دے کر احسان جتلایا تو اس نے قسم کھائی کہ پیاس کے سبب اس کا پانی نہیں پیئے گا تو اس کے بغیر کھانے، کپڑے اور بغیر پیاس پانی پینے وغیرہ سے حانث نہ ہوگا اگر چہ اس کی نیت کرے اور دونوں کا باعث اور سبب اس کا متقاضی ہو، اس لئے کہ یمین خاص طور پر پیاس کے سبب پانی پینے پر منعقد ہوئی ہے، ہاں نیت کا اثر اس وقت ہوگا جبکہ مجاز کے طور پر لفظ اس کی نیت کا احتمال رکھے۔

بسا اوقات لفظ مجاز کی طرف نیت کی وجہ سے پھیر دیا جاتا ہے، مثلاً حلف اٹھائے: میں زید کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا اور مراد اس کا رہائشی گھر ہو، مملوکہ گھر نہیں، تو آدمی کے حق کے علاوہ (مثلاً اللہ تعالی کے حلف) میں اس کے قول کا اعتبار ہے، آدمی کے حق مثلاً طلاق کے حلف میں نہیں(1)۔

۱۶۱ – حنابلہ کا مذہب: اگر کوئی قسم دلانے والا نہ ہو، یا قسم دلانے والا ہو اور حالف ظالم نہ ہو تو حلف اس کی نیت کی طرف لوٹے گا (خواہ وہ مظلوم ہو یا نہ ہو)، لیکن اس کی نیت کی طرف اس وقت لوٹے گا جبکہ لفظ اس کا احتمال رکھے، مثلاً وہ چھت اور تعمیر سے آسمان، فراش اور "بساط" سے زمین، اور لباس سے رات، اور اخوت سے اخوت اسلام مراد لے۔

پھر اگر احتمال بعید ہو تو قضاءً مقبول نہیں، ہاں دیانۃً مقبول ہے، اور اگر احتمال قریب یا متوسط ہو تو قضاءً اور دیانۃً دونوں طرح سے مقبول ہے۔

اگر لفظ اس کا بالکلیہ احتمال نہ رکھے تو یمین اس کی طرف نہیں لوٹے گی، بلکہ ظاہر لفظ کی طرف لوٹے گی، مثلاً کہے: بخدا میں نہیں کھاؤں گا، اور نہ کھانا مراد نہ لے، بلکہ نہ کھڑا ہونا مراد لے۔

احتمال قریب رکھنے والی یمین کی مثالیں: تخصیص کی نیت کرے، مثلاً حلف اٹھائے کہ زید کے گھر میں داخل نہ ہوگا، اور آج کے دن

(1) الدسوقی ۲/ ۱۳۸، ۱۳۱۔

(1) اسنی المطالب ۴/ ۲۴۳۔

کے ساتھ تخصیص کی نیت کرے تو قضاءً اس کی بات مقبول ہے، لہذا دوسرے دن داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا اگرچہ اس کی قسم طلاق کی ہو(۱)۔

## تیسرا قاعدہ: ”فور“، ”بساط“ یا ”سبب“ کے قرینہ کی رعایت:

اگر حق دار قسم دلانے والے کی نیت اور حالف کی نیت نہ ہو اور بظاہر یمین عام یا مطلق ہو، لیکن اس کو برانگیختہ کرنے والا سبب خاص یا مقید ہو تو یہ یمین کی تخصیص یا تقیید کا متقاضی ہوگا۔

اس سبب کو مالکیہ کے نزدیک ”بساط یمین“ اور حنابلہ کے نزدیک ”یمین کو برانگیختہ کرنے والا سبب“ کہا جاتا ہے، اور حنفیہ اس کو ”یمین فور“ سے تعبیر کرتے ہیں، ذیل میں فقہاء کے اقوال پیش ہیں:

۱۶۲ - حنفیہ کا مذہب: اگر محلوف علیہ صراحۃً مقید نہ ہو، لیکن حال کسی چیز کے ساتھ اس کی تقیید کو بتائے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یمین میں استحساناً اس قید کی رعایت ہوگی، اور یہی راجح ہے۔

اس کی مثال: یمین کلام مقید کے جواب میں یا امر مقید کی بنیاد پر آئے، لیکن حالف اپنی یمین میں اس قید کو صراحۃً ذکر نہ کرے، مثلاً کسی نے کہا: آؤ میرے ساتھ دوپہر کا کھانا کھالو، تو دوسرے نے کہا: بخدا میں دوپہر کا کھانا نہیں کھاؤں گا، اور اس کے ساتھ نہیں کھایا، اور اپنے گھر لوٹ کر دوپہر کا کھانا کھایا تو وہ حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا کلام مطالبہ کے جواب میں تھا، لہذا مطلوب کی طرف لوٹے گا، اور وہ دوپہر کا وہ کھانا ہے جس کی طرف اس کو بلایا گیا ہے، گویا اس نے کہا: بخدا میں دوپہر کا وہ کھانا نہ کھاؤں گا جس کی تم نے مجھے دعوت دی ہے۔

امام زفر نے کہا: حانث ہوگا، اس لئے کہ اس نے خود کو دوپہر کا کھانا کھانے سے بالعموم روکا ہے، پس اگر بعض کو چھوڑ کر دوسرے بعض کی طرف لوٹایا جائے تو بغیر کسی وجہ کے تخصیص لازم آئے گی، اور قیاس کا تقاضا یہی ہے(۱)۔

۱۶۳ - مالکیہ کا مذہب: اگر صاحب حق قسم دلانے والا نہ پایا جائے، اور حالف کی کوئی صریح نیت نہ ہو، یا اس کی صریح نیت ہو لیکن وہ منضبط نہ ہو، تو تعمیم، تخصیص اور تقیید میں اس کی یمین کے بساط کی رعایت ہوگی، اور بساط اس سبب کو کہتے ہیں جو یمین پر آمادہ کرنے والا ہو، اسی طرح یہ سیاق کا حکم ہے اگرچہ وہ سبب نہ ہو، اور بساط کو نیت کا قرینہ مانا جاتا ہے اگرچہ صریح اور منضبط نہ ہو، اور اس کی علامت یہ ہے کہ اس کے قول سے یمین کی تقیید درست ہو جب تک کہ مرجح موجود ہو۔

اس کی مثالیں: اگر حالف کہے کہ گوشت نہیں خریدے گا یا بازار میں نہیں بیچے گا، اگر اس حالف کا سبب بھیڑ بھاڑ یا ظالم کی موجودگی ہو تو یمین اس کے ساتھ مقید ہو جائے گی، لہذا اگر بھیڑ بھاڑ یا ظالم نہ ہو تو گوشت خریدنے اور بازار میں فروخت کرنے سے حانث نہ ہوگا، خواہ حلف باللہ ہو یا تعلیق طلاق وغیرہ کی قسم، قضاء وفتوی دونوں میں برابر یہی حکم ہے، لیکن قضاء میں بساط کے وجود پر بینہ (ثبوت) پیش کرنا ضروری ہے۔

کچھ اور مثالیں: مثلاً اگر مسجد کا امام اس کو اذیت دیتا ہو اور اس نے مسجد میں نہ جانے کی قسم کھائی، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک یہ امام مسجد میں ہے وہ اس میں داخل نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی جگہ کوئی فاسق ہو، اور اس شخص نے اپنی بیوی سے کہا: اگر تم اس جگہ گئی تو تم کو طلاق ہے، اور اس فاسق کا وجود ہی حلف کا سبب ہو، تو حلف اس کے

---

(۱) مطالب أولی النہی ۶/ ۳۷۸-۳۸۰۔

(۱) البدائع ۳/ ۱۳۔

وجود کے ساتھ مقید ہوگا، مگر اس کی عدم موجودگی میں عورت اس جگہ گئی تو اس پر طلاق نہ پڑے گی۔

مثلاً: کسی نے دوسرے پر احسان جتایا اور اس نے حلف اٹھایا کہ اس کا کھانا نہیں کھائے گا تو اس کا تقاضا ہے کہ وہ اس سے کسی بھی ایسی چیز میں فائدہ نہیں اٹھائے گا جس میں احسان ومنت ہو، خواہ کھانا ہو یا کپڑا یا اور کوئی چیز، یہ بساط کے سبب یمین میں تعمیم ہے۔

اگر یمین پر آمادہ کرنے والا سبب ظاہر کی مخالفت کا متقاضی نہ ہو تو وہ بساط نہ ہوگا، مثلاً کسی نے حلف اٹھایا کہ فلاں سے بات نہ کرے گا یا فلاں کے گھر میں نہیں جائے گا، اور اس کا سبب یہ ہو کہ اس نے اسے گالی دے دی یا اس کے ساتھ جھگڑا پڑا ہو تو یہ ظاہر (یعنی ہمیشہ کے لئے فلاں سے بات کرنے اور گھر میں داخل ہونے سے گریز کرنے) کی مخالفت کا متقاضی سبب نہیں (۱)۔

۱۶۴ – شافعیہ کا مذہب: مذہب شافعی کی کتابوں کو دیکھنے سے واضح ہوتا ہے کہ معتبر (قسم دلانے والے کی نیت اور حالف کی نیت کے بعد) ظاہر لفظ ہے، قطع نظر یمین پر آمادہ کرنے والے سبب سے، لہٰذا اگر یمین بظاہر عام ہو یا مطلق ہو (لیکن اس کو پیدا کرنے والا سبب خاص یا مقید ہو) تو شافعیہ کے نزدیک یہ یمین میں تخصیص یا تقیید کا متقاضی نہیں۔

۱۶۵ – حنابلہ کا مذہب: اگر صاحب حق قسم دلانے والا نہ ہو اور حالف کی نیت نہ کرے جو ظاہر لفظ کے موافق، یا اس میں تخصیص پیدا کرے والا ہو یا لفظ اس میں مجاز ہو تو یمین پر آمادہ کرنے والے سبب کی طرف حنث لوٹے گا، اس لئے کہ اس سے نیت کا پتہ چلتا ہے اگرچہ قائل اس سے غافل ہو، لہٰذا جس نے حلف اٹھایا کہ زید کو اس کا حق کل دے دے گا، اور اس نے کل سے قبل اس کا حق ادا کردیا تو حانث نہ ہوگا، اگر یمین کا سبب ایسا امر ہو جو تعجیل کرنے اور ٹال مٹول کو ختم کرنے کا متقاضی ہو، اس کل سے مؤخر کرنے پر حانث ہوگا، اور اگر سبب تعجیل کرنے سے مانع اور کل تک تاخیر کرنے کا متقاضی ہو، اور اس نے اس سے قبل ادا کردیا تو حانث ہوگا اور اس صورت میں کل کے بعد تاخیر کرنے سے حانث نہ ہوگا اور اگر تعجیل یا تاخیر کسی کے لئے متقاضی سبب نہ ہو، تو نیت سے مطلق ہونے کے وقت ان دونوں کے سبب حانث ہوگا۔

لیکن اگر تعجیل کی نیت کرے یا تاخیر کی، تو اس کی نیت پر عمل ہوگا جیسا کہ گزر چکا، چنانچہ تعجیل کی نیت کرنے پر تاخیر سے حانث ہوگا، تقدیم سے نہیں، اور تاخیر کی نیت کے وقت حکم اس کے برعکس ہوگا۔

جس نے کسی چیز کے بارے میں قسم کھائی کہ اس کو صرف سو میں فروخت کرے گا، اور حلف پر آمادہ کرنے والا سبب سو سے کم پر، اس کی عدم رضامندی ہو، تو سو سے کم میں فروخت کرنے پر حانث ہوگا، اور سو سے زائد میں فروخت کرنے پر حانث نہ ہوگا الا یہ کہ ٹھیک سو کی نیت کرلے، نہ زیادہ نہ کم۔

جس نے قسم کھائی کہ سو میں فروخت نہ کرے گا، اور حالف پر آمادہ کرنے والا سبب یہ ہو کہ وہ سو کو کم سمجھتا ہے، تو سو پر فروخت کرنے سے وہ حانث ہوجائے گا، اسی طرح سو سے کم پر فروخت کرنے سے حانث ہوجائے گا بشرطیکہ سو کی تعیین کی نیت نہ کرے، اور سو سے زائد پر فروخت کرنے سے حانث نہ ہوگا بشرطیکہ سو کی تعیین کی نیت نہ کرے۔

جس کو دوپہر کے کھانے کے لئے بلایا گیا اور اس نے قسم کھائی کہ دوپہر کا کھانا نہیں کھائے گا، تو اطلاق کے وقت دوپہر کا دوسرا کھانا کھانے سے حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ قسم پر ابھارنے والا سبب اس کا

---

(۱) الشرح الصغیر حاشیۃ الصاوی ۱؍۳۳۱-۳۳۷، الشرح الکبیر حاشیۃ الدسوقی ۲؍۱۳۸، ۱۴۰۔

متعین کھانے کا ارادہ نہ کرنا ہے، ہاں اس صورت میں دوپہر کے کھانا کھانے سے حانث ہو جائے گا جبکہ عموم کی نیت کرے، اس لئے کہ ظاہر کے موافق نیت سبب تخصص پر مقدم رکھی جاتی ہے جیسا کہ ماسبق سے معلوم ہوا۔

جس نے قسم کھائی کہ فلاں کا پانی پیاس کے سبب نہیں پئے گا، اور اس کا سبب اس کے احسان سے اس کی عدم رضامندی ہو تو اس کی روٹی کھانے اور اس کی سواری کا جانور عاریت پر لینے سے حانث ہوگا، اسی طرح اس جیسی ان تمام چیزوں سے جن میں احسان پیاس سے پانی پینے سے بڑھا ہوا ہے، برخلاف اس چیز کے جس میں پانی پینے سے کم درجہ کا احسان ہے، مثلاً اس کی آگ کی روشنی میں بیٹھنا، یہ سب اطلاق اور عدم نیت کی صورت میں ہے، اور اگر ظاہر لفظ کی نیت کرے تو اس پر عمل کیا جائے گا۔

جس نے قسم کھائی کہ شہر میں داخل نہ ہوگا، اور اس کا سبب وہ ظلم ہو جو اس نے اس میں دیکھا یا قسم کھائی کہ جو بھی منکر (خلاف شرع امر) اس کو نظر آئے گا حکمراں تک اس کی خبر کرے گا، اور اس کا سبب یہ ہو کہ والی وحکمراں نے اس سے اس کا مطالبہ کیا ہو، پھر مثال اول میں ظلم ختم ہوگیا، اور مثال دوم میں والی معزول ہوگیا تو ظلم کے ختم ہونے کے بعد شہر میں داخل ہونے اور والی کی معزولی کے بعد منکر کی خبر رسانی کو ترک کرنے سے حانث نہ ہوگا، اور اگر ظلم لوٹ آئے یا والی دوبارہ حکمراں بن جائے تو محلوف علیہ کی مخالفت کرنے سے حانث ہوگا، اور اس حکم میں یہ دونوں صورتیں مساوی ہیں کہ حالف نے لفظ کو مطلق رکھا، کوئی نیت نہیں کی، اور یہ کہ یمین پر آمادہ کرنے والے وصف کے باقی رہنے کے ساتھ مقید کرنے کی نیت کرے۔

۱۶۶ - علاوہ ازیں اگر سبب اور نیت میں تعارض ہو، ان میں سے ایک ظاہر لفظ کے موافق ہو اور دوسرا اس سے زیادہ عام ہو تو موافق پر عمل ہوگا، لہذا جس نے قسم کھائی کہ اپنی بیوی کے ساتھ فلاں کے گھر میں پناہ نہیں لے گا، نیت عورت پر ظلم کی ہو اور یمین کا حامل سبب گھر کا غیر مناسب ہونا ہو تو سبب پر عمل ہوگا، لہذا وہ بیوی کے ساتھ دوسرے گھر میں جمع ہونے سے حانث نہ ہوگا اگرچہ یہ اس کی نیت کے خلاف ہے۔ اور اگر نیت بیوی کے ساتھ کسی خاص گھر میں عدم جماع کی ہو اور یمین کا حامل سبب عام جماع کا داعی ہو تو بھی سابقہ حکم ہوگا، کیونکہ اس میں ظاہر کے موافق نیت پر عمل ہے اگرچہ یہ سبب کے مخالف ہے، اور اگر نیت پائی جائے اور سبب نہ ہو یا جماع کا داعی سبب ہو اور کوئی نیت نہ ہو یا جماع میں دونوں متفق ہوں تو مطلق اس کے ساتھ اجتماع سے حانث ہوگا، اور اگر گھر کی تخصیص میں دونوں متفق ہوں تو اس کے بغیر حانث نہ ہوگا[1]۔

## چوتھا قاعدہ: فعلی، قولی اور شرعی عرف اور معنی لغوی کی رعایت:

۱۶۷ - کتب مذاہب کی ورق گردانی کرنے والا اس موضوع پر مذاہب کی عبارتوں کو مختلف پائے گا۔

چنانچہ حنفیہ کے نزدیک عرف پھر لغت کی رعایت کا ذکر ہے، وہ عرف کو فعلی، قولی اور شرعی میں تقسیم نہیں کرتے اور غالباً انہوں نے اسی پر اکتفاء کیا ہے کہ جب لفظ بولا جائے گا تو اس میں الگ الگ عرفوں کا اختلاف متصور نہ ہوگا، کیونکہ بسا اوقات اس میں مشہور صرف عرف فعلی یا صرف قولی یا صرف شرعی ہوتا ہے، لہذا ان میں ترتیب کی کوئی ضرورت نہیں۔

مالکیہ میں سے بعض نے عرف فعلی کا ذکر کرتے ہوئے اس کو عرف قولی پر مقدم کیا ہے اور بعض نے اس کو نظر انداز کیا، بعض نے شرعی کو

(۱) مطالب أولی النہی ۶/ ۳۸۱، ۳۸۵۔

لغوی پر مقدم کیا، اور بعض نے اس کے برعکس کیا ہے۔

شافعیہ نے عرف میں تفصیل نہیں کی، بلکہ بسا اوقات وہ عرف کو لغت پر مقدم کرتے ہیں، اور کبھی اس کے برعکس۔

حنابلہ نے معنی شرعی کو مقدم کیا ہے، پھر انہوں نے اس کے بعد عرفی کو پھر لغوی کو رکھا ہے، اور انہوں نے عرفی کو فعلی و قولی میں تقسیم نہیں کیا ہے۔

الف – مذہب حنفیہ:

۱۲۸ – حالف جن الفاظ کو ذکر کرتا ہے ان میں اصل یہ ہے کہ لغت میں مفردات کے معنی کی ان میں رعایت کی جائے، اور نحوی معنی ترکیبی (یعنی عموم، خصوص، اطلاق، وقت یا دوسری قیودات سے تقیید ان میں آنے والے حرف مثلاً واو، فاء، ثم اور او کے معانی) کی رعایت کی جائے۔

لغوی معنی کی رعایت صرف اس وقت ہوگی جبکہ لوگوں کا کلام اس کے برخلاف نہ ہو، لیکن اگر لوگوں کا کلام اس کے برخلاف ہو تو لوگوں کے عرف پر لفظ کو محمول کرنا واجب ہے، اور وہ حقیقت عرفیہ ہوگی۔

معنی عرفی کو اصلی لغوی معنی پر مقدم کرنے کے دلائل میں سے ایک یہ ہے کہ ایک شخص حضرت ابن عباسؓ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ ہمارا ایک آدمی مر گیا ہے، اس نے "بدنہ" کی وصیت کی ہے، تو کیا اس کی طرف سے بقرہ (گائے بیل) کافی ہے؟ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "تمہارا آدمی کس قبیلہ سے ہے؟" اس نے کہا: بنو رباح سے، حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: بنو رباح کے پاس گائے بیل کب رہے ہیں؟ گائے بیل تو قبیلہ ازد کے پاس رہے ہیں، تمہارے آدمی کا خیال ابل (اونٹ) کی طرف گیا تھا"[1]۔

(۱) یعنی اس وصیت کے تلفظ کے وقت تمہارے آدمی کے دل میں صرف اونٹ گذرا تھا۔

یہ اثر کلام مطلق کو لوگوں کی مراد (عرف) پر محمول کرنے میں بنیادی اصل وضابطہ ہے، اور بلاشبہ لوگوں کا ارادہ معنی عرفی کی طرف ہوتا ہے ان تمام چیزوں میں جن کے لغوی وعرفی معانی ہوتے ہیں، اس لئے لفظ کے اطلاق کے وقت ظاہر یہ ہے کہ معنی عرفی مراد ہے، اسی وجہ سے اگر ترش رو ترش خو سے کہے: بخدا میں تم کو کانٹے میں نہیں گھسیٹوں گا، تو اس کی مراد عرف وعادت میں حقیقت لغویہ نہیں ہوتی، بلکہ سخت حال میں ڈالنا ہوتا ہے، لہذا کانٹے میں نہ گھسیٹنے سے وہ حانث نہ ہوگا، ہاں اگر برا حال نہ کیا ہے تو حانث ہوگا، اور اگر قسم کھائی کہ سراج (چراغ) میں نہیں بیٹھے گا اور دھوپ میں بیٹھ گیا تو حانث نہ ہوگا، اگرچہ قرآن کریم میں سورج کو سراج کہا گیا ہے: "وجعل الشمس سراجا"[1] (اور آفتاب کو چراغ کی طرح روشن بنایا)، اسی طرح زمین پر بیٹھنے سے حانث نہ ہوگا اگر قسم کھائی تھی کہ "بساط" پر نہیں بیٹھے گا، اگرچہ قرآن میں زمین کو بساط کہا گیا ہے: "وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا"[2] (اور اللہ نے تمہارے لئے زمین کو فرش بنایا)، اسی طرح جس نے قسم کھائی کہ وتد (کھونٹی) نہیں چھوئے گا اور پہاڑ کو چھودیا تو حانث نہ ہوگا، گوکہ اللہ تعالی نے پہاڑ کو وتد کہا ہے: "وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا"[3] (اور کیا پہاڑوں کو میخیں نہیں بنا دیا ہے)، اسی طرح جس نے قسم کھائی کہ دابہ (جانور) پر سوار نہ ہوگا، اور کسی انسان پر سوار ہوگیا تو حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ عرف میں اس کو "دابہ" نہیں کہتے، اگرچہ لغت میں اس کو دابہ کہتے ہیں[4]۔

یہ سب اس صورت میں ہے جبکہ لفظ کو عرف میں کسی دوسرے معنی سے

(۱) سورۂ نوح ر ۱۶۔
(۲) سورۂ نوح ر ۱۹۔
(۳) سورۂ نبا ر ۷۔
(۴) فتح القدیر ۴/۳۰۷۔

مجاز نہ بنایا گیا ہو، مثلاً کسی نے قسم کھائی: فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا، کہ یہ مطلقاً دخول ہونے سے مجاز ہے، تو اس صورت میں لفظ کا کوئی اعتبار ہی نہیں حتی کہ اگر وہ بنا قدم رکھے اور داخل ہو تو حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ لفظ کا حسی اور عرفی معنی مہجور ہو چکا ہے، اور اس سے ایک اور معنی مراد ہو گیا ہے، اسی طرح اگر کہے کہ اس درخت سے نہیں کھاؤں گا (اور یہ درخت ہو جو پھل دار نہیں اور نہ ہی عادتاً اس کی کسی چیز کو کھایا جاتا ہے) تو یہ عبارت اس کے ثمن سے فائدہ اٹھانے کی طرف لوٹے گی، لہذا اس درخت کی کسی چیز کو کھانے، چبانے اور نگلنے سے حانث نہ ہوگا[1]۔

### ب - مذہب مالکیہ:

١٦٩ - اگر صاحب حق قسم دلانے والا نہ ہو اور حالف کی کوئی قابل اعتبار نیت نہ ہو اور نہ ہی یمین کے لئے کوئی ایسا بساط ہو جو خلاف ظاہر کو بتائے، تو معتمد عرف فعلی کا اعتبار ہے، جیسا کہ اگر حلف اٹھائے کہ روٹی نہیں کھائے گا، اور اس شہر کے لوگ صرف گیہوں کی روٹی کھاتے ہوں، تو گیہوں کا کھانا ان کے نزدیک عرف فعلی ہے، اور یہ اس روٹی کے لئے مخصص ہے جس کے نہ کھانے کی اس نے قسم کھائی ہے، لہذا مکئی کی روٹی کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

اگر عرف فعلی نہ ہو تو عرف قولی کا اعتبار ہوگا، مثلاً اگر کسی جگہ کے لوگوں کا عرف لفظ دابہ کو صرف گدھے کے لئے استعمال کرنے کا ہو، اور لفظ ثوب کا استعمال صرف سر کی طرف سے گردن میں پہننے والے کپڑے کے لئے ہو اور ان میں سے کسی نے قسم کھائی کہ دابہ یا ثوب نہیں خریدے گا تو گھوڑے یا عمامہ کے خریدنے سے وہ حانث نہ ہوگا۔

اگر عرف فعلی اور قولی کوئی نہ ہو تو عرف شرعی معتبر ہوگا، مثلاً کسی نے قسم کھائی: اس وقت نماز نہیں پڑھے گا یا کل روزہ نہیں رکھے گا یا اس وقت وضو نہیں کرے گا یا تیمم نہیں کرے گا تو ان سب میں شرعی معنی سے حانث ہوگا لغوی سے نہیں، لہذا دعا کرنے یا نبی کریم ﷺ پر درود بھیجنے سے حانث نہ ہوگا، حالانکہ ان دونوں کو لغت میں صلاۃ (نماز) کہتے ہیں، اور بلانیت کھانے پینے سے امساک (رکنے) سے حانث نہ ہوگا اگرچہ لغت میں اس کو صیام (روزہ) کہتے ہیں، اور گٹوں تک ہاتھ دھونے سے حانث نہ ہوگا حالانکہ لغت میں اس کو وضو کہتے ہیں، اسی طرح کسی انسان کا قصد کرنے اور اس کے پاس جانے سے حانث نہ ہوگا حالانکہ لغت میں اس کو تیمم کہتے ہیں۔

اگر ظاہری لغوی معنی کے خلاف کوئی دلیل یعنی نیت یا بساط یا عرف فعلی یا قولی یا شرعی نہ ہو تو یمین کو ظاہری لغوی معنی پر محمول کریں گے، لہذا جس نے قسم کھائی کہ دابہ پر سوار نہ ہوگا یا ثوب نہیں پہنے گا، اس کی کوئی نیت نہیں اور نہ اس کے شہر والوں کا معین دابہ یا معین ثوب میں عرف ہے، تو گھڑیال کی سواری کرنے اور عمامہ پہننے سے حانث ہوگا، اس لئے کہ یہ بھی لغوی مدلول ہے[1]۔

### ج - شافعیہ کا مذہب:

١٧٠ - اصل ان کے نزدیک یہ ہے کہ لغوی معنی کے ظہور اور شمول کے وقت اس کی پابندی کی جائے، پھر عرف کی پابندی اگر وہ شائع ہو

(1) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ٣ر٣٧۔
مؤلف نے اس موضوع پر "رفع الانتقاض ودفع الاعتراض علی قولہم الأیمان مبنیۃ علی الألفاظ لا علی الأغراض" کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے، مزید تحقیق حاصل کرنے کے خواہاں کے لئے اس کے مطالعہ کی ترغیب دی ہے۔

(1) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ١ر٣٢٧ - ٣٣٠، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ٢ر١٣٦، ١٣٠۔

اور حقیقت بعید ہو، مثلاً: اس درخت سے نہیں کھاؤں گا، تو اس کو پھل پر محمول کریں گے، پتے پر نہیں، اور اگر کہے: سر نہیں کھاؤں گا، تو چوپایوں یعنی گائے، بیل، بھینس اور بکری کے سروں پر محمول ہوگا، اس لئے کہ یہی کا عرف ہے، حتی کہ اگر ان میں بعض حالف کے شہر کے ساتھ خاص ہو، برخلاف پرندے، مچھلی اور ہرن وغیرہ کے سر کے، یمین ان میں سے کسی کے سر پر محمول نہ ہوگی، الا یہ کہ حالف کے شہر میں ان کی بیع کی عادت جاری ہو، اس لئے کہ اطلاق کے وقت لفظ سے یہ سمجھ میں نہیں آتے[1]۔

د- حنابلہ کا مذہب:

۱۷۱ - اگر نیت اور سبب معدوم ہوں تو یمین میں اس چیز کی طرف رجوع کیا جائے گا جس کو لفظ شرعی، پھر عرفی، پھر لغوی طور پر شامل ہے، لہذا صلاۃ، زکاۃ، صوم، حج، عمرہ، وضو اور بیع وغیرہ جن میں سے ہر ایک کے شرعی و لغوی معانی ہیں، ان پر یمین کو اطلاق کے وقت شرعی معنی پر محمول کیا جائے گا، اور حج وعمرہ کے علاوہ ہر ایک میں صحیح پر محمول ہوگی، فاسد پر نہیں۔

اگر حالف اپنی یمین کو شرعاً غیر درست امر کے ساتھ مقید کردے مثلاً قسم کھائی کہ خمر کی بیع نہیں کرے گا اور کرلی، تو اس عقد فاسد کی صورت کے سبب حانث ہوگا، کیونکہ اس میں عقد صحیح کا امکان نہیں ہے۔

جس نے "راویہ"، "ظعینہ" اور "دابہ" وغیرہ پر قسم کھائی (جن کے مجازی معنی اس قدر مشہور ہو چکے ہیں کہ اس کے حقیقی معنی پر غالب آگئے، حتی کہ اکثر لوگ حقیقی معنی کو جانتے ہی نہیں) تو یہ ایسے اسماء کی قسم ہے جن کے عرفی معانی ہیں اور یہی مشہور ہیں، اور ان کے لغوی معانی ہیں اور یہ مجہول کی طرح ہو گئے ہیں، چنانچہ لفظ "راویہ" لغت میں: ان جانوروں کا نام ہے جن پر پانی لادا جاتا ہے، اور یہ "مزادہ" کے معنی میں مشہور ہو گیا ہے اور مزادہ ایسا برتن ہے جس میں دوران سفر پانی رکھا جاتا ہے، مثلاً مشکیزہ وغیرہ، "ظعینہ" لغت میں: اس اونٹنی کا نام ہے جس پر سفر کیا جاتا ہے پھر وہ ہودج میں بیٹھی ہوئی عورت کے معنی میں مشہور ہو گیا، اور دابہ لغت میں: رینگنے اور چلنے والے کا نام ہے، اور یہ چوپائے (مثلاً گھوڑا، خچر، گدھا) کے معنی میں مشہور ہے، اور ان چیزوں کی قسم میں عرفی معنی کی رعایت ہوگی لغوی معنی کی نہیں۔

جس نے قسم کھائی کہ گوشت یا چربی یا سر یا انڈے نہیں کھائے گا، یا اس جیسے لغوی اسماء کو ذکر کیا جن کا مجازی معنی حقیقی معنی پر غالب نہیں، تو اس کی یمین میں لغوی معنی کی رعایت ہوگی، لہذا گوشت نہ کھانے کی قسم کھانے والا مچھلی کھانے اور خنزیر وغیرہ کا گوشت کھانے سے حانث ہوگا، شوربا کھانے سے نہیں، اور نہ ہی ہڈی کا گودا، چربی، جگر، گردہ، آنتوں، تلی، دل، سرین، بھیجا، پرندے کا پوٹا، پائے، سر کا گوشت اور زبان کھانے سے حانث ہوگا، اس لئے کہ مطلق گوشت ان میں سے کسی کو شامل نہیں، اور اگر چکنائی کھانے سے گریز کرنے کی نیت رہے تو ان سب کے کھانے سے حانث ہوگا۔

چربی کھانے کے ترک کی قسم کھانے پر کسی طرح کی چربی کھانے سے حانث ہوگا، حتی کہ پشت، پہلو، سرین اور کوہان کی چربی کھانے سے بھی، اس لئے کہ چربی جانور کا وہ حصہ ہے جو آگ سے پگھل جائے، لیکن سرخ گوشت، جگر، تلی، سر، گردہ، دل اور پرندے کا پوٹا وغیرہ کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

سروں کو نہ کھانے کی قسم کھانے والا کسی بھی طرح کے سر کھانے سے حانث ہوگا، مثلاً پرندے کا سر، مچھلی کا سر، اور ٹڈی کا سر۔

---

(۱) الوجیز ۲/ ۲۰۷۔

غ: نہ کھانے کی قسم کھانے والا کسی بھی طرح کے انڈے کے کھانے سے حانث ہوگا حتی کہ مچھلی اور ٹڈی کے انڈے سے بھی۔

د- دودھ نہ کھانے کی قسم کھانے والا جس کو بھی دودھ کہا جائے اس کے کھانے سے حانث ہوگا حتی کہ ہرن اور عورت کے دودھ سے بھی، خواہ یہ دودھ یہ "حلیب" (تازہ دودھ) ہو یا دہی یا جمایا ہوا ہو، اور حرام دودھ کھانے سے بھی حانث ہوگا، مثلاً سورنی اور گدھی کا دودھ۔ لیکن مکھن یا گھی یا کشک (ایک قسم کا کھانا جو موٹے ستو کو دودھ میں بھگو کر خمیر اٹھنے کے بعد پکایا جاتا ہے) یا مصل[1] یا پنیر یا اقط وغیرہ (جو دودھ سے بنائے جاتے ہیں اور ان کا الگ نام ہے) کھانے سے حانث نہ ہوگا[2]۔

(۱) مصل اور مصالہ: کھٹے سے بنا ہوا پانی اگر اس کو پکا کر چھوڑ دیا جائے، اور اقط: خشک دودھ ہے۔

(۲) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۸۹، ۳۹۰۔

# ایمان

## تعریف:

۱- ایمان: "آمن" کا مصدر ہے، اور "آمن" کی اصل: امن سے ہے جو خوف کی ضد ہے۔

کہا جاتا ہے: "آمن فلان العدو يؤمنه إيمانا فهو مؤمن": فلاں نے دشمن کو امن دیا تو وہ امن دینے والا ہے، اور اسی سے ایمان بمعنی: کسی کو قابل اندیشہ امر سے امن کی جگہ میں لانا ہے، لسان العرب میں ہے: سورہ براءت کی اس آیت "إنهم لا إيمان"[1] (ان کی قسمیں باقی نہیں رہیں) کو ابن عامر نے ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ پڑھا ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ یہ کفار اگر مسلمانوں کو پناہ اور امن دے دیں تو ایفاء عہد نہ کریں گے، بلکہ غداری کریں گے، یہاں پر ایمان سے مراد اجارہ ہے یعنی پناہ دینا۔

غالب یہ ہے کہ لغت میں ایمان بمعنی تصدیق ہوتا ہے جو تکذیب کی ضد ہے[2]، کہا جاتا ہے: "آمن بالشيء" یعنی اس کی تصدیق کی، اور "آمن لفلان": اس کی بات مان لی، اس کی بات کو سچا سمجھا، چنانچہ فرمان باری ہے: "وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين"[3] (اور آپ تو ہمارا یقین کریں گے نہیں گو ہم (کیسے

(۱) سورۂ توبہ/ ۱۲۔

(۲) لسان العرب، شرح العقائد النسفیہ رص ۱۵۱، دار الطباعۃ العامرۃ استنبول ۱۳۰۲ھ۔

(۳) سورۂ یوسف/ ۱۷۔

ہی) سچے ہوں)، نیز: "وإن لم تؤمنوا لي فاعتزلون"[1] (اور اگر تم مجھ پر ایمان نہیں لاتے تو مجھ سے الگ ہی رہو)۔

ایمان کا اصطلاحی معنی مختلف فیہ ہے:

ایک قول یہ ہے کہ ایمان نام ہے رسول اللہ ﷺ کی ان امور میں تصدیق کرنے کا جو آپ اللہ تعالیٰ کے پاس سے لائے ہیں، ساتھ ہی ساتھ اطاعت اور آپ کے پیغام کو قبول کرنے کا اظہار بھی ہو، لہذا ایمان: دل سے اعتقاد، زبان سے کہنے اور ارکان پر عمل کرنے کا نام ہے۔

اعتقاد سے مراد اللہ تعالیٰ، اس کے فرشتوں، اس کی کتابوں، اس کے رسولوں، یوم آخرت، اور تقدیر پر ایمان لانا ہے جیسا کہ حدیث جبریل میں وارد ہے۔

زبان سے کہنے سے مراد: شہادتین کہنا ہے۔

عمل بالجوارح سے مراد اوامر و نواہی کے مطابق اعضاء کو استعمال کرنا اور روکنا ہے۔

ابن حجر عسقلانی نے کہا: یہ سلف کا قول ہے، معتزلہ کا قول بھی یہی ہے، البتہ معتزلہ نے اعمال کو ایمان کی صحت کے لئے شرط قرار دیا ہے، جبکہ سلف اس کو ایمان کے کمال کی شرط قرار دیتے ہیں۔

ایک قول یہ ہے کہ ایمان: صرف دل اور زبان سے تصدیق کا نام ہے، یہ بعض فقہاء کا قول ہے، اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ لفظ ایمان کا معنی لغوی یہی ہے، اور اصل یہ ہے کہ اس کو (دوسرے مفہوم میں) منتقل نہ کیا جائے، ایمان کے مفہوم میں ان کے نزدیک اعمال داخل نہیں ہیں، اگر کسی کے پاس ایمان ہے تو کامل ہے، اور اگر نہ پایا تو یکسر ہی چلا جائے گا۔

جبکہ سلف کے سابقہ قول کے مطابق اعمال کی بشاشت اور حسن فہم کے سبب تصدیق کی قوت کے لحاظ سے ایمان کے کئی درجات ہیں، ایمان طاعات سے بڑھتا اور معاصی سے گھٹتا ہے، اور ایمان ہی کی وجہ سے لوگوں کو فضیلت حاصل ہے، ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہے: "فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا"[1] (سو جو لوگ ایمان والے ہیں اس نے ان کے ایمان میں ترقی دی)، اور حدیث شفاعت میں ارشاد نبوی ہے: "یخرج من النار من کان في قلبه مثقال حبة من خردل من إیمان"[2] (جہنم سے ہر اس شخص کو نکالا جائے گا جس کے دل میں رائی کے دانے کے برابر بھی ایمان ہو)۔

## اسلام اور ایمان میں فرق:

۴ - اسلام کے لغوی معنی: فرماں بردار ہونا ہے، اور شرعی معنی: شہادتین زبان سے کہنا اور فرائض پر عمل کرنا ہے، لہذا ایمان بمقابلہ اسلام زیادہ خاص ہے، کیونکہ ایمان کے مفہوم میں (شہادتین کہنے اور عمل کرنے کے ساتھ ساتھ) تصدیق بھی داخل ہے، اور احسان بمقابلہ ایمان زیادہ خاص ہے، لہذا ہر محسن مومن ہے اور ہر مومن مسلمان ہے، لیکن اس کے برعکس نہیں۔

ازہری نے اللہ تعالیٰ کے اس قول: "قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي

---

(۱) سورۂ دخان/ ۲۱۔

---

(۱) سورۂ توبہ/ ۱۲۴۔

(۲) سابقہ مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح الباری (۱/ ۴۶، ۴۷، ۱۰۴، ۴۳ طبع السلفیہ)، کتاب الایمان لأبی عبید القاسم بن سلام (ص ۵۴، ۶۲ طبع المطبعة العمومیہ دمشق)، نیز کتاب الایمان لابن أبی شیبہ، کتاب الایمان لابن تیمیہ (ص ۲۲۱، ۲۱۰)، شرح العقائد النسفیہ (ص ۱۵۶، اور اس کے بعد کے صفحات)۔

حدیث: "یخرج من النار من کان..." کی روایت بخاری نے حدیث شفاعت کے تحت (فتح الباری ۱۳/ ۴۷۳، ۴۷۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۸۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کی وجہ سے فقہی مباحث کا دو رمدار موضوع اسلام ہے، اس لئے کہ فقہاء بیشتر شرعی احکام کے بیان میں لفظ اسلام استعمال کرتے ہیں اور اس کو احکام کا متعلق بتاتے ہیں، لفظ ایمان کو نہیں۔

لہذا اس سے متعلق احکام اس کی اپنی جگہ میں دیکھے جائیں (دیکھئے: اسلام)۔

۵- اگر بلا اختیار کسی تکفیری امر کے ارتکاب کے سبب ارتداد کا وجود ہو تو ظاہر اسلام والے ان دونوں کو زائل کر دیتا ہے، اور ایسا شخص بالاتفاق اس سے نکل کر کفر میں پہنچ جاتا ہے (دیکھئے: ردت)۔

۶- رہا فسق و معاصی تو ان دونوں کے سبب مومن اہل سنت کے قول کے مطابق ایمان سے نہیں نکلتا، جبکہ خوارج کے نزدیک ان کے سبب ایمان سے نکل کر کفر میں داخل ہو جاتا ہے، اور معتزلہ کے نزدیک ایمان سے نکل جاتا ہے، تاہم کفر میں داخل نہیں ہوتا، بلکہ وہ دونوں کے درمیان کی منزل میں رہتا ہے[1]۔

۷- ایمان میں استثناء کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے، مثلا انسان کہے: میں مومن ہوں ان شاء اللہ، اور حقیقت میں یہ اختلاف لفظی ہے، کیونکہ اگر وہ حقیقۃ تعلیق کا قصد کرے تو بالاجماع مومن نہ ہوگا، اور اگر برکت و ادب کو مد نظر رکھتے ہوئے اس کی نسبت اللہ تعالی کی طرف کرے تو اس کو غیر مومن کہنا ناممکن ہے[2]۔

## ایمان کے شعبے:

۸- ایمان ایک بنیاد ہے جس سے اعمال صالحہ کا وجود ہوتا ہے اور اعمال صالحہ کی بنا اسی پر ہے، جیسا کہ درخت کی شاخوں کی بنا اس کی جڑ پر ہوتی ہے، اور جڑ ہی سے ان کو غذا ملتی ہے، حدیث صحیح میں وارد ہے: "الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة أعلاها لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان"[1] (ایمان کے ساٹھ یا ستر سے زائد شعبے ہیں، ان میں سب سے اعلی: "لا إله إلا الله" ہے، اور سب سے ادنی: راستہ سے تکلیف دہ چیز کو ہٹانا ہے اور حیا ایمان کا ایک شعبہ ہے)، ان شعبوں میں سے کچھ کا ذکر اللہ تعالی نے سورہ (مومنون) کے شروع میں فرمایا ہے، بعض علماء نے بقیہ شعبوں کو کتاب وسنت میں تلاش کیا ہے[2]۔

اس اصطلاح کی تکمیل کے لئے کتب عقائد و توحید کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) کتاب الایمان لابن تیمیہ رص ۲۸۰، جمع الجوامع مع شرح وحاشیۃ البنانی ۲؍ ۱۸، شرح العقائد النسفیۃ للتفتازانی رص ۱۳۔

(۲) الایمان لابن تیمیہ رص ۲۱، شرح العقائد النسفیۃ رص ۱۲۲۔

(۱) حدیث "الإيمان بضع وستون شعبة..." کی روایت مسلم (۱؍ ۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) دیکھئے: فتح الباری (صحیح بخاری کی کتاب الایمان کی شرح کے تحت ۱؍ ۵۳)، الجامع لشعب الایمان للبیہقی، طبع دار السلفیہ بمبئی ہندوستان، مختصر شعب الایمان للبیہقی اور مختصر کے مؤلف ابو جعفر قزوینی ہیں، طبع منیریہ ۱۳۵۵ھ، المنہاج فی شعب الایمان للحلیمی، طبع دار الفکر بیروت۔

# ایہام

تعریف:

۱- ایہام لغت میں: دوسرے کو ظن میں ڈالنا ہے[۱]، اور اصطلاحاً: وہم میں مبتلا کرنا ہے[۲]۔ البتہ فقہاء، علماء اصول کا وہم کے معنی میں اختلاف ہے، چنانچہ اکثر فقہاء کے نزدیک وہ شک کے مرادف ہے، اور شک ان کے نزدیک کسی چیز کے وجود وعدم وجود کے درمیان تردد ہوتا ہے، خواہ دونوں پہلو درجہ میں برابر ہوں یا ان میں سے ایک پہلو راجح ہو[۳]۔

اہل اصول اور بعض فقہاء کے نزدیک: وہم مرجوح پہلو کو پالینا ہے[۴]۔

جبکہ بعض حضرات ایہام بول کر ظن مراد لیتے ہیں[۵]۔

متعلقہ الفاظ:

غش:

۲- غش: یہ ہے کہ فروخت کنندہ سامان کے عیب کو خریدار سے چھپائے کہ اگر خریدار اس عیب سے واقف ہو جائے تو اس ثمن میں نہ خریدے[۱]۔

تدلیس:

۳- تدلیس: عیب کو جانتے ہوئے چھپانا ہے[۲]۔

غرر:

۴- غرر: جس کا انجام نامعلوم ہو، یہ علم نہ ہو کہ ہوگا یا نہیں[۳]۔

اجمالی حکم:

۵- ملاقات اور سفر کا ایہام محدثین کے نزدیک تدلیس کی قسموں میں سے ہے، جو مکروہ ہے، لیکن اس کو راوی کی تجریح کا سبب نہیں مانا جاتا۔

ایہام لقاء یہ ہے کہ مثلاً زہری کا ہم عصر شخص (جس کی زہری سے ملاقات نہیں) کہے: قال الزهری (زہری نے کہا) اس بات کا وہم دلاتے ہوئے کہ اس نے زہری سے سنا ہے۔

ایہام سفر یہ ہے کہ کہا جائے: ہم سے ماوراء النہر میں حدیث بیان کی، اور اس جملہ سے نہر جیحون کا وہم دلایا جائے جبکہ مراد نہر مصر ہو، بایں طور کہ وہ شخص "جیزہ" میں ہو، اس لئے کہ یہ تعریض ہے کذب نہیں[۴]۔

فقہاء کے نزدیک فروخت کنندہ کی طرف سے خریدار کو عیب دار مبیع کی سلامتی کا وہم دلانا ممنوع ہے، اور یہ اس لئے کہ خریدار کو

---

(۱) لسان العرب المحیط: مادہ "وہم"۔
(۲) جمع الجوامع ۱/۲۰۰ طبع مصطفی الحلبی، المجموع ۱/۱۶۸، ۱۶۹ طبع المنیریہ، الخرشی ۱/۳۱۱ طبع دار صادر، المغنی ۱/۶۳ طبع الریاض۔
(۳) سابقہ مراجع۔
(۴) جمع الجوامع ۱/۲۰۰، الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۹۳ طبع دار الایمان۔
(۵) جواہر الاکلیل ۲/۵۸، الدسوقی ۳/۱۹۰ شائع کردہ دار الفکر۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/۶۹ طبع الحلبی۔
(۲) الخرشی ۵/۱۳۰، ۱۸۰، جواہر الاکلیل ۲/۵۰۔
(۳) التعریفات للجرجانی ص ۱۶۳ طبع الحلبی، الفروق للقرافی ۳/۲۶۵۔
(۴) جمع الجوامع ۲/۱۶۵، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۲/۱۴۹ طبع دار صادر۔

خیار ثابت ہوتا ہے (۱)، اس میں کچھ اختلاف وتفصیل ہے جس کی جگہ "خیار عیب" ہے۔

(۱) المحلی علی المنہاج مع حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۲۱۰، جواہر الاکلیل ۲/ ۴۲، المغنی ۴/ ۵۷۔

# إيواء

## تعریف:

۱ - إیواء لغت میں: آوی کا مصدر ہے جو فعل متعدی ہے بمعنی: کسی کو ایسی جگہ پہنچانا جہاں وہ امن کے ساتھ مقیم رہ سکے جیسا کہ فرمان باری ہے: "فلما دخلوا علی یوسف آوی إلیه أبویه" (۱) (پھر جب (سب) یوسف کے پاس پہنچے تو انہوں نے اپنے والدین کو اپنے پاس جگہ دی)، اس کا مجرد: اوی ہے جو لازم ہے اور کبھی متعدی استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "أوی إلی فلان": اس کی پناہ میں آیا، اس سے جا ملا، اور ہر جاندار کا "مأوی" اس کی رہائش گاہ ہے (۲)۔

اس کا شرعی مفہوم بھی یہی ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے انصار سے فرمایا: "أسألکم لربي عزوجل أن تعبدوه ولا تشرکوا به شیئا، وأسألکم لنفسي ولأصحابي أن تؤووا" (۳) (میں تم سے اپنے رب کے لئے اس بات کا طالب ہوں کہ اس کی

(۱) سورۂ یوسف/ ۹۹۔

(۲) لسان العرب، المغرب مادہ "أوی"۔

(۳) حدیث: "أسألکم لربي عزوجل أن تعبدوه..." کی روایت احمد (۴/ ۱۱۹، ۱۲۰ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے کہا: امام احمد نے اس کو اسی طرح مرسل روایت کیا ہے اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، اس کے بعد امام احمد نے ایک سند شعبی عن ابی مسعود عقبہ بن عامر سے ذکر کی، کہا: وہ اسی طرح ہے، اس سند میں ایک راوی مجالد ہے جس میں ضعف ہے اور اس کی حدیث حسن ہے ان شاء اللہ (مجمع الزوائد ۶/ ۴۸ طبع القدسی)۔

عبادت کرو، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو، اور اپنے اور اپنے ساتھیوں کے لئے میں تم سے اس بات کا طالب ہوں کہ تم ہم کو پناہ دو) یعنی ہم کو اپنے ساتھ ٹھہرا لو، نیز فرمان نبوی ہے: "لا یؤوي الضالة إلا ضال"(۱) (بھٹکے ہوئے جانور کو گمراہ شخص ہی پناہ دیتا ہے) یعنی اپنے پاس پکڑ کر رکھ لیتا ہے، اسی طرح دوسری چیزیں ہیں(۲)۔

## عمومی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- جہاں پناہ دینا جائز مقصد سے ہو وہاں پناہ دینا جائز ہے، بشرطیکہ اس کی ممانعت کی دلیل نہ ہو، مثلاً یتیم کو پناہ دینا، بھگائے ہوئے کو پناہ دینا، مہمان کو پناہ دینا، ظالم سے بھاگ کر آنے والے کو پناہ دینا اور لقطہ کو پناہ دینا جو پناہ دینا ثابت نہیں کر سکتا۔

جہاں پناہ دینا غیر جائز مقصد سے ہو وہاں پناہ دینا حرام ہے، مثلاً جاسوس اور مجرم کو پناہ دینا(۳)، کیونکہ مدینہ منورہ کے بارے میں فرمان نبوی ہے: "من أحدث فيها حدثا أو آوى محدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين"(۴) (جو کوئی وہاں بدعت نکالے یا بدعتی کو پناہ دے، اس پر اللہ تعالیٰ کی فرشتوں کی اور سب لوگوں کی لعنت ہے)۔

۳- چوری کی گئی چیز کا مالک کی پناہ حفاظت میں ہونا، چور کا ہاتھ کاٹنے کی شرط ہے، اور اس کو فقہاء "حرز" سے تعبیر کرتے ہیں، اس کی

(۱) حدیث: "لا يؤوي الضالة إلا ضال..." کی روایت ابن ماجہ (۲/۸۳۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی اصل صحیح مسلم (۳/۱۳۵۱ طبع الحلبی) میں ہے۔

(۲) مجمع بحار الأنوار للشیخ الجرنی، النہایہ فی غریب الحدیث، الفائق فی غریب الحدیث مادہ "أوی"۔

(۳) عمدۃ القاری ۱۵/۱۴۳۔

(۴) حدیث: "من أحدث فيها حدثا..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۸۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۹۵، ۹۹۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

دلیل یہ فرمان باری ہے: "لا تقطع اليد في ثمر معلق فإذا ضمه الجرين قطعت في ثمن المجن، ولا تقطع في حريسة الجبل، فإذا آوى المراح قطعت في ثمن المجن"(۱) (لٹکے ہوئے پھل میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، ہاں جب اس کو کھلیان میں رکھ دیا جائے تو ڈھال کی قیمت کے بقدر میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ نیز پہاڑ پر رہنے والی بکری کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، لیکن جب چراگاہ میں پناہ لے لے تو ڈھال کی قیمت کے بقدر میں ہاتھ کاٹا جائے گا)، جیسا کہ فقہاء نے کتاب السرقہ میں اس کی تفصیل کی ہے، (دیکھئے: سرقہ)۔

۴- منقولہ اشیاء میں سے خریدار کے پاس مبیع کا پہنچ جانا (یعنی اس کو خریدار کے پاس منتقل کرنا اور پہنچا دینا) بعض علماء کے نزدیک خریدی گئی چیز کی بیع کے جائز ہونے کی شرط ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمر نے فرمایا: میں نے دیکھا ہے کہ عہد رسالت میں جو لوگ غلہ کے ڈھیر (ناپے تولے بغیر) خریدتے تھے ان کو مار پڑتی تھی، اس لئے کہ جب تک اپنے کجاوں میں نہ لے جائیں نہ بیچیں(۲)۔

(۱) المغنی ۸/۲۵۸۔
حدیث: "لا تقطع اليد في ثمر معلق..." کی روایت نسائی (۸/۸۴، ۸۵ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے (تلخیص الحبیر ۴/۶۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدۃ)۔
الجرین: پھل خشک کرنے کی جگہ (سنن نسائی بشرح السیوطی ۸/۸۵)۔
المجن: ڈھال (لسان العرب)۔
حریسۃ الجبل: وہ بکری جو پہاڑ میں محفوظ رکھی جاتی ہے (الفائق فی غریب الحدیث)۔

(۲) حدیث ابن عمر: "لقد رأيت الناس في عهد رسول الله ﷺ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۳۴۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۱۶۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

# ایام بیض

## تعریف:

۱- ایام بیض: ہر عربی ماہ کا تیرہواں، چودھواں اور پندرہواں دن ہے، ان کو "بیض" اس لئے کہا گیا کہ چاند کے سبب ان کی راتوں میں اجالا ہوتا ہے کہ ان میں چاند پوری رات رہتا ہے، اسی وجہ سے ابن بری نے کہا: درست یہ کہنا ہے: "ایام البیض" اضافت کے ساتھ، کیونکہ "بیض" لیالی کی صفت ہے یعنی "ایام اللیالی البیضاء" (یعنی چاندنی راتوں کے دن)۔

مطرزی نے کہا: جس نے اس کی تشریح "ایام" کے ساتھ کی ہے اس نے بہت دور کی بات کی ہے(۱)۔

## متعلقہ الفاظ:

### ایام سود:

۲- ایام سود یا ایام اللیالی السود اٹھائیسواں اور اس کے بعد کے دو دن، اس اعتبار سے کہ ان راتوں میں چاند مکمل طور پر چھپا رہتا ہے(۲)۔

## اجمالی حکم:

۳- ہر ماہ کے ایام بیض کا روزہ مستحب ہے، کیونکہ اس کے بارے میں کثرت سے احادیث وارد ہیں، مثلاً یہ فرمان نبوی مروی ہے: "من صام من كل شهر ثلاثة أيام فذاك صيام الدهر"(۱) (جس نے ہر ماہ کے تین روزے رکھے تو یہ صیام دہر (پورے زمانہ کا روزہ) ہے)۔

ملحان قیسی نے کہا: "كان رسول الله ﷺ يأمرنا أن نصوم البيض: ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة، وقال: هو كهيئة الدهر"(۲) (ہم کو رسول اللہ ﷺ حکم فرماتے تھے کہ بیض: یعنی تیرہ، چودہ اور پندرہ کے روزے رکھیں، اور فرمایا: یہ ہمیشہ روزہ رکھنے کی طرح ہے)، یہ حکم سال کے تمام مہینوں پر منطبق ہوتا ہے، البتہ ذی الحجہ کا مہینہ نہیں، کہ اس کی تیرہویں تاریخ کو روزہ نہ رکھا جائے گا، کیونکہ یہ ایام تشریق میں سے ہے جس میں روزہ رکھنے سے ممانعت ہے۔

سب سے بہتر جیسا کہ شافعیہ نے کہا یہ ہے کہ سولہویں ذی الحجہ کا روزہ رکھا جائے، ان ایام کا روزہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستحب ہے(۳)۔

امام مالک پہلی تاریخ، گیارہویں تاریخ اور اکیسویں تاریخ کا روزہ رکھتے تھے، تینوں کا ایام بیض ہونا مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے، کیونکہ اس کے واجب سمجھے جانے کا اندیشہ ہے، اور تاکہ تحدید سے بچا جاسکے۔

---

(۱) لسان العرب، المغرب، المصباح المنیر: مادہ "بیض"۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۷ طبع مصطفی الحلبی۔

---

(۱) حدیث: "من صام من كل شهر ثلاثة أيام..." کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۵۴۵ طبع الحلبی) نے کی ہے، ابن خزیمہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (۳/ ۳۰۱ طبع المکتب الاسلامی)۔

(۲) حدیث ملحان: "كان يأمرنا أن نصوم البيض..." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۸۲۱ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور بخاری نے جیسا کہ مختصر سنن ابی داؤد (۳/ ۳۰۰ شائع کردہ دار المعرفہ) میں ہے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۲/ ۷۹ طبع اول، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۰۲ طبع مکتبۃ الاسلامیہ، المغنی ۳/ ۱۷۷۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ عید ان ایام میں روزہ کا قصد کرے، لیکن اگر اتفاقی طور پر ہے تو درست نہیں (1)۔

الدسوقی ۱/ ۵۱۷ طبع دار الفکر، مختصر خلیل ۱/ ۳۹۲ طبع النجاح۔

# ایامِ تشریق

## تعریف:

۱- ایام تشریق اہل لغت اور فقہاء کے نزدیک یوم نحر کے بعد تین ایام ہیں۔ کہا گیا ہے کہ ان کو ایام تشریق اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان دنوں میں قربانی کے گوشت کی تشریق کی جاتی ہے، یعنی دھوپ میں رکھ کر خشک کیا جاتا ہے (1)۔

## متعلقہ الفاظ:

### الف- ایامِ معدودات:

۲- ایام معدودات وہی ہیں جن کا ذکر اس فرمان باری میں ہے: "وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِيْ أَيَّامٍ مَّعْدُوْدَاتٍ" (2) (اور اللہ کو (ان چند) گنے ہوئے (دنوں) میں (برابر) یاد کرتے رہو)، اور یہ جیسا کہ اہل لغت اور فقہاء نے لکھا ہے تشریق کے تین یوم ہیں (3)۔

### ب- ایامِ معلومات:

۳- ایام معلومات جس کا ذکر اس فرمان باری میں ہے: "ویذکروا

(1) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب مادہ "شرق"، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۵ طبع مصطفی الحلبی، فتح القدیر ۲/ ۳۸ طبع دار احیاء التراث العربی، الکافی ۱/ ۳۷۶ طبع الریاض، منتہی الارادات ۱/ ۳۱۰۔

(2) سورۂ بقرہ / ۲۰۳۔

(3) لسان العرب، المصباح المنیر، المغنی ۳/ ۳۹۳ طبع الریاض، مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۵، البدائع ۱/ ۱۹۵ طبع اول شرکۃ المطبوعات العلمیہ، الکافی ۱/ ۳۷۶۔

اسم الله في أيام معلومات"[۱] (اور تاکہ ایام معلوم میں اللہ کا نام لیں)، یہ ذی الحجہ کا ابتدائی عشرہ ہے جیسا کہ شافعیہ و حنابلہ کا مذہب اور حنفیہ کے یہاں ایک قول ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ یہ ایام تشریق ہیں، ایک اور قول ہے کہ یہ یوم نحر اور اس کے بعد کے دو دن ہیں، اور یہی مالکیہ کی رائے ہے، حضرت نافع نے حضرت ابن عمر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ایام معدودات و ایام معلومات مجموعی طور پر چار ایام ہیں: یوم نحر اور اس کے بعد تین دن: یوم نحر معلوم ہے معدود نہیں، اس کے بعد دو دن معلوم و معدود ہیں، اور چوتھا دن معدود ہے معلوم نہیں۔

ایک قول کے مطابق اس سے مراد یوم عرفہ، یوم نحر اور گیارہویں ذی الحجہ ہے[۲]۔

## ج- یوم نحر:

۴- یوم نحر تین ہیں: دسویں، گیارہویں اور بارہویں ذی الحجہ، یہ حنفیہ، حنابلہ اور مالکیہ کا مذہب ہے، اس کی دلیل حضرت عمرؓ، حضرت علی، حضرت ابن عباس، حضرت ابن عمر، حضرت انس، حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ قول ہے کہ یوم نحر تین ہیں، جبکہ شافعیہ کی رائے ہے کہ ایام نحر چار ہیں: یوم نحر اور ایام تشریق، اس کی دلیل حضرت جبیر بن مطعم کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "كل أيام التشريق ذبح"[۳] (سبھی ایام تشریق (میں) ذبح ہے)۔

یہی رائے حضرت علی سے مروی ہے اور عطاء، حسن، اوزاعی اور ابن المنذر اس کے قائل ہیں[۱]۔

## د- ایام منی:

۵- ایام تشریق کے تین ایام ہیں یعنی گیارہ، بارہ اور تیرہ ذی الحجہ، ان کو ایام منی، ایام تشریق، ایام رمی جمار اور ایام معدودات کہا جاتا ہے، اور یہ سارے نام ان پر بولے جاتے ہیں[۲]۔

فقہاء ان کو کبھی "ایام منی" کے لفظ سے اور کبھی "ایام تشریق" کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

## ایام تشریق سے متعلق احکام:

### الف- ایام تشریق میں رمی جمار:

۶- ایام رمی جمار چار ہیں: یوم نحر، اور تین ایام تشریق، ایام تشریق کی یوم نحر کے بعد باقی جمار کی رمی کا وقت ہے، حاجی ہر دن زوال کے بعد تینوں جمرات کو اکیس کنکریاں مارے گا، ہر جمرہ کو سات کنکریں، اس کی دلیل سیدہ عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ "أفاض رسول الله ﷺ من آخر يومه حين صلى الظهر، ثم رجع إلى منى فمكث بها ليالي أيام التشريق يرمي الجمرة إذا زالت الشمس، كل جمرة بسبع حصيات، يكبر مع كل حصاة، ويقف عند الأولى والثانية، فيطيل القيام ويتضرع، ويرمي الثالثة

---

(۱) سورۂ حج ر ۲۸۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۵۰۵، المجموع ۸/ ۳۸۱، المغنی ۳/ ۴۹۸، البدائع ۱/ ۱۹۵، القرطبی ۳/ ۳، طبع دار الکتب المصریہ، الکافی ۱/ ۳۳۳۔

(۳) حدیث: "كل أيام التشريق ذبح" کی روایت امام احمد بن حنبل اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور بیہقی نے جبیر بن مطعم سے کی ہے اور بیہقی نے اس کی اسناد میں اختلاف ذکر کیا ہے اور ابن عدی نے اس کو بروایت حضرت =

= ابوہریرہ نقل کیا ہے جس کی سند میں معاویہ بن یحیی صدفی ہے جو ضعیف ہے (مسند احمد بن حنبل ۴/ ۸۲، طبع المیمنیہ، نیل الاوطار ۵/ ۲۰۴ طبع دار الجیل)۔

(۱) منتہی الارادات ۲/ ۸۰، الکافی ۱/ ۴۳۳، الاختیار ۵/ ۱۹، طبع دار المعرفہ، بلغی ۳/ ۴۴۲، المہذب ۱/ ۲۳۳۔

(۲) الکافی ۱/ ۳۷۶، القرطبی ۳/ ۱، المہذب ۱/ ۲۳۷، ۲۳۸، منتہی الارادات ۲/ ۶۶، ۶۸، البدائع ۲/ ۱۵۹۔

ولایقف عندها"[١] (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آخری دن ظہر کی نماز کے وقت طواف افاضہ (طواف صدر) کیا، پھر منی لوٹ آئے، اور وہاں ایام تشریق کی راتوں کو مقیم رہے، زوال کے بعد جمرہ کی رمی کرتے، ہر جمرہ کو سات کنکریاں مارتے، ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہتے، پہلے اور دوسرے جمرہ کے پاس ٹھہرتے دیر تک قیام کرتے، اظہار خشوع کرتے تیسرے جمرہ کی رمی کرتے لیکن اس کے پاس نہیں رکتے تھے)۔

ایام تشریق میں رمی جمار واجب ہے، وقت رمی ایام تشریق کے آخری دن غروب آفتاب سے ختم ہوجاتا ہے لہذا جس نے ان ایام میں رمی ترک کردی تو وقت نکل جانے کے سبب رمی اس سے ساقط ہے، البتہ اس پر دم واجب ہے کیونکہ فرمان نبوی ہے: "من ترک نسکا فعلیہ دم"[٢] (جس نے کوئی نسک ترک کردیا اس پر دم ہے)، اور اس پر سب کا اتفاق ہے[٣]۔

رمی کے احکام کی پوری تفصیل اصطلاح "رمی" اور "حج" میں ہے۔

## ب- ایام تشریق میں ہدی اور قربانی کا جانور ذبح کرنا:

۷- قربانی اور ہدی کا جانور ذبح کرنے کا وقت تین دن ہے: یوم الاضحی (یعنی دسویں ذی الحجہ)، گیارہویں اور بارہویں ذی الحجہ، اس میں ایام تشریق کا اول دن داخل ہے، یہ حنفیہ، حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کے یہاں معتمد قول ہے کئی ایک صحابہ کرام سے بھی مروی ہے۔ اس کو اثرم نے حضرت ابن عمر اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے، نیز اس لئے کہ حدیث ہے: "نهى عن الأكل من النسك فوق ثلاث"[١] (حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کے جانور کو تین دن سے زائد کھانے سے منع فرمایا ہے)، اور یہ جائز نہیں کہ ذبح ایسے وقت میں مشروع ہو جس میں کھانا حرام ہو پھر کھانے کی حرمت منسوخ ہوگئی، اور ذبح کا وقت اپنے حال پر رہ گیا۔

بعض اہل علم سے چوتھے روز قربانی کی اجازت مروی ہے۔

شافعیہ کے نزدیک قربانی اور ہدی کے ذبح کا وقت آخر ایام تشریق تک باقی رہتا ہے، یہی اصح ہے جیسا کہ عراقیوں نے قطعی طور پر کہا ہے، اور حضرت جبیر بن مطعمؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "كل أيام التشريق ذبح"[٢] (سبھی ایام تشریق (میں) ذبح ہے)، اور حضرت علیؓ کا یہ قول مروی ہے:

---

(١) حدیث: "أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم نهى عن الأكل من النسك فوق ثلاث" کی روایت بخاری نے سلمہ بن اکوع سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "من ضحى منكم فلا يصبحن بعد ثالثة وبقي في بيته منه شيء، فلما كان العام المقبل، قالوا: يا رسول الله نفعل كما فعلنا العام الماضي؟ قال: كلوا وأطعموا وادخروا، فإن ذلك العام كان بالناس جهد فأردت أن تعينوا فيها" (جو قربانی کرے تو تیسرے دن کے بعد صبح اس حال میں کرے کہ اس کے گھر میں اس گوشت میں سے کچھ نہ بچے، دوسرے سال لوگوں نے پوچھا: یا رسول اللہ کیا اب بھی ہم سال گذشتہ کی طرح کریں؟ آپ نے فرمایا: (خود) کھاؤ، کھلاؤ، جمع کرکے رکھو، اس سال لوگوں پر تکلیف تھی (قحط تھا)، تو میں نے چاہا کہ تم مدد کرو) (فتح الباری ١٠/ ٢٤ طبع السلفیہ)۔

(٢) حدیث: "كل أيام التشريق ذبح" کی تخریج فقرہ/ ۴ کے تحت گذر چکی ہے۔

( ) حدیث عائشہ: "أفاض رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ..." کی روایت احمد (٦/ ٩٠ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (عون المعبود ٢/ ١٤٣ طبع ہندوستان) نے کی ہے اور محقق شرح السنہ شعیب ارناؤوط نے (٧/ ٢٢٥ میں) کہا: اس کی سند صحیح تھی اگر ابن اسحاق کا عنعنہ نہ ہوتا، امام بخاری (فتح الباری ٣/ ٥٨٢، ٥٨٣ طبع السلفیہ) میں حضرت ابن عمر کی حدیث اس کے لئے شاہد ہے۔

(٢) حدیث: "من ترک نسکا فعلیه دم" کی روایت امام مالک نے اپنی مؤطا (١/ ٤١٩) میں موقوفاً بروایت عبداللہ بن عباس ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "من نسي من نسكه شيئا أو تركه فليهرق دما" (جس نے اپنا کوئی نسک بھلا دیا یا ترک کردیا وہ دم دے) اور اسی کی روایت ابن حزم نے مرفوعاً کی ہے اور جہالت کے سبب اس کو معلول قرار دیا ہے (التلخیص الحبیر ٢/ ٢٢٩)۔

(٣) المغنی ٣/ ٤٥١، ٤٥٥، المنتقی ٣/ ٤٦، بدائع الصنائع ٢/ ١٣٩، حاشیہ ابن عابدین ٢/ ١٩٠، منح الجلیل ١/ ٤٩٨، الکافی ١/ ٤١٠، المہذب ١/ ٢٣٧۔

"نحر یوم الاضحیٰ اور اس کے بعد تین دن ہے" اور یہی حضرت حسن، عطاء، اوزاعی، اور ابن المنذر کا قول ہے[1]۔

## ج- ایام تشریق میں عمرہ کا احرام:

۸- ایام تشریق میں عمرہ کا احرام باندھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ سیدہ عائشہؓ کا قول ہے[2] "عمرہ کا وقت پورا سال ہے، البتہ یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق اس سے مستثنیٰ ہیں"[3]، اور اس طرح کی چیز کا علم توقیف ہی سے ہوسکتا ہے۔

شافعیہ و حنابلہ کا مذہب ہے کہ ایام تشریق میں عمرہ کا احرام جائز ہے، مکروہ نہیں، کیونکہ ممانعت وارد نہیں[4]۔

حنفیہ کا مذہب ہے کہ حج کا احرام باندھنے والا اگر ایام تشریق میں عمرہ کا احرام باندھ لے تو عمرہ اس پر لازم ہو جاتا ہے، اور اس کو توڑ دے، اس لئے کہ اس نے من وجہ اعتبار سے رکن حج ادا کر دیا ہے، اور عمرہ ان ایام میں مکروہ ہے، اس لئے اس پر اس کو توڑ دینا لازم ہے، اور اگر وہ اس کو توڑ دے تو عمرہ کے توڑنے کا دم واجب ہوگا، اور اس کی جگہ ایک عمرہ بھی، اور اگر اس کو برقرار رکھے تو کافی ہے، اس لئے کہ کراہت دوسری علت کی وجہ سے ہے یعنی ان ایام میں بقیہ افعال حج کی ادائیگی میں اس کا مصروف ہونا، لہذا تعظیماً حج کے لئے وقت خالص کرنا واجب ہے، اور ان دونوں کو جمع کرنے کے سبب اس پر دم

(1) المغنی ۳/ ۳۳۲، البدائع ۴/ ۱۲۲، ۵/ ۶۵، الدسوقی ۲/ ۸۶، ۱۲۰، الکافی ۱/ ۴۳۰، المجموع ۸/ ۳۸۰، ۳۹۰، المہذب ۱/ ۲۳۳۔

(2) سیدہ عائشہؓ: "وقت العمرة السنة كلها إلا يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق" کی روایت بیہقی نے موقوفاً ان الفاظ کے ساتھ کی ہے "حلت العمرة في السنة كلها إلا في أربعة أيام يوم عرفة ويوم النحر ويومان بعد ذلك" (السنن الکبری للبیہقی ۴/ ۳۴۶)۔

(3) بدائع الصنائع ۲/ ۲۲۷۔

(4) منتہی الارادات ۱/ ۲۷۷، المہذب ۱/ ۲۰۷۔

واجب ہے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک سال میں کسی وقت بھی عمرہ کا احرام باندھنا جائز ہے، صرف حج افراد کا احرام باندھنے والا اس سے مستثنیٰ ہے جو عمرہ کا احرام باندھنے سے مانع ہے، لہذا اس کا احرام نہ ہوگا اور نہ ہی عمرہ کی قضا واجب ہے، یہاں تک کہ پورے اعمال حج سے فارغ ہو جائے یعنی "غیر متعجل" (جلدی نہ کرنے والے) کے لئے چوتھے دن کی رمی کے ذریعہ، اور "متعجل" (جلدی کرنے والے) کے لئے اس قدر گذر جانے کے ذریعہ یعنی زوال کے بعد اس کے وقت کے بقدر، لہذا اگر چوتھے دن غروب آفتاب سے قبل عمرہ کا احرام باندھ لے تو اس کا احرام درست ہے، لیکن عمرہ کا کوئی بھی فعل غروب آفتاب کے بعد ہی کرے، اگر اس سے پہلے کوئی فعل کرے گا تو اس کا اعتبار نہیں، مذہب یہی ہے[2]۔

## د- ایام تشریق میں عید الاضحیٰ کی نماز:

۹- عید الاضحیٰ کی نماز ایام نحر میں پہلے دن ہوگی، اگر پہلے دن ادا نہ کی گئی تو ایام تشریق کے پہلے اور دوسرے دن یعنی ایام نحر کے دوسرے اور تیسرے دن ادائیگی جائز ہے، خواہ یہ ترک عذر کی وجہ سے ہو یا بلا عذر، البتہ اگر بلا عذر چھوڑی گئی تو یہ مکروہ ہے، اور ان لوگوں پر بے ادبی کا گناہ ہوگا، اور ان ایام میں نماز درست ہوں، ان ایام میں ادائیگی کا جواز قربانی پر استدلال کرتے ہوئے ہے، چونکہ دوسرے اور تیسرے دن قربانی جائز ہے، لہذا نماز عید بھی جائز ہوں، اس لئے کہ نماز قربانی کے وقت کے ساتھ معروف ہے، لہذا اس کے ایام کے ساتھ مقید ہوگی۔

(1) الہدایہ ۱/ ۱۷۹، ۱۸۰۔

(2) منح الجلیل ۱/ ۵۱، الدسوقی ۲/ ۲۲۔

یہ جماعت کا حکم ہے، لیکن اگر مقتدی شخص کی نماز عید چھوٹ جائے تو اس پر قضا نہیں، یہ حنفیہ کا مذہب ہے، شافعیہ وحنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے، البتہ وہ نماز عید کو سارے ایام تشریق اور ایام تشریق کے بعد بھی جائز قرار دیتے ہیں، اور اس کو وہ قضا قرار دیتے ہیں، ادا نہیں۔ اور مالکیہ کے نزدیک "المدونہ" میں ہے: امام کے ساتھ جس کی نماز عید چھوٹ جائے تو اس کے لئے مستحب ہے کہ اس کو پڑھ لے، لیکن واجب نہیں، ابن حبیب نے کہا: اگر ایک جماعت کی نماز عید چھوٹ جائے اور وہ اپنی جماعت کے ساتھ اسے پڑھنا چاہیں تو کوئی حرج نہیں کہ اپنے گھر والوں کے کچھ لوگوں کے ساتھ جماعت کے ساتھ پڑھ لیں، جبکہ اس نے کہا: میری رائے نہیں کہ باجماعت پڑھیں، ہاں اگر چاہیں تو تنہا تنہا پڑھ سکتے ہیں[1]۔

ھ- ایام تشریق میں روزہ:

۱۰- جن ایام میں روزہ رکھنا ممنوع ہے ان میں ایام تشریق بھی ہیں، چنانچہ صحیح مسلم میں فرمان نبوی ہے: "ایام منی ایام أكل وشرب وذكر الله"[2] (ایام منی کھانے پینے اور ذکر الٰہی کے ایام ہیں)، البتہ متمتع یا قارن کے لئے جو "ہدی" نہ پائے، جائز ہے کہ ان دنوں میں روزہ رکھے، اس لئے کہ حضرت ابن عمر اور حضرت عائشہ کا قول ہے: "ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی صرف اس شخص کے لئے اجازت ورخصت ہے جو ہدی نہ پائے"[3]۔

یہ حنابلہ اور مالکیہ کی رائے، شافعیہ کے یہاں قول قدیم، اور امام احمد سے مروی ہے کہ "ہدی" کی طرف سے ان ایام میں روزہ رکھنا جائز نہیں ہے۔

جبکہ حنفیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے یہاں قول جدید میں ہے: ان ایام میں روزہ رکھنا ناجائز ہے اس لئے کہ ممانعت آئی ہے۔

جس نے ایک سال کے روزہ کی نذر مانی تو ایام تشریق روزہ کی نذر میں داخل نہ ہوں گے، ان ایام میں افطار کرے، اس پر اس کی قضا نہیں، اس لئے کہ وہ ایام افطار کے مستحق ہیں، اور نذر ان کو شامل نہیں۔

یہ حنابلہ، شافعیہ اور مالکیہ کا مذہب، زفر کا قول اور امام ابوحنیفہ سے ابو یوسف وابن المبارک کی روایت ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ سے محمد کی روایت ہے کہ ان ایام میں اس کی نذر درست ہے، البتہ افضل یہ ہے کہ ان ایام میں افطار کرے اور دوسرے ایام میں روزہ رکھ لے، اگر ان ایام میں روزہ رکھ لے تو وہ برا کرنے والا ہوگا، لیکن اپنی نذر سے نکل جائے گا۔

امام مالک سے مروی ہے کہ جس نے ایام تشریق کے تیسرے دن کی نذر مانی، اس کے لئے اس دن کا روزہ رکھنا جائز ہے[1]۔

و- ایام تشریق میں خطبۂ حج:

۱۱- مستحب ہے کہ امام ایام تشریق کے دوسرے روز خطبہ دے جس میں لوگوں کو تعجیل وتاخیر اور وداع کے احکام بتائے، اس کی دلیل ہوجمر

---

(۱) البدائع ۱/۲۷۶، حاشیۃ الطحطاوی ص ۲۹۳ طبع دار الایمان دمشق، منتہی الارادات ۱/۳۰۶، المغنی ۲/۳۹۰، مغنی المحتاج ۱/۳۱۵، الحطاب ۲/۱۹۷۔

(۲) حدیث: "أيام منى أيام أكل وشرب وذكر الله" کی روایت مسلم نے حضرت کعب سے مرفوعاً ان الفاظ میں کی ہے: "أيام منى أيام أكل وشرب" (ایام منی کھانے پینے کے ایام ہیں)، رہا "ذکر اللہ" کا اضافہ تو یہ ابو الملیح کی روایت میں ہے (صحیح مسلم ۲/۸۰۰ طبع عیسی الحلبی)۔

(۳) حضرت ابن عمر اور عائشہ کے اثر "لم يرخص في أيام التشريق أن يصمن

= إلا لمن لم يجد الهدي" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۲۴۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عمر اور حضرت عائشہ سے کی ہے۔

(۱) منتہی الارادات ۱/۲۱۶، ۳/۵۲، المغنی ۳/۷۹، الہدایہ ۱/۱۵۵، فتح القدیر ۲/۸۰، ۴/۳۷۳، المہذب ۱/۱۹۶، ۲۵۱، منح الجلیل ۱/۴۳۴، حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۳۰، الکافی ۱/۳۴۲، ۳۴۹۔

کے دو شخصوں کی یہ روایت ہے: "رأينا رسول الله ﷺ يخطب بين أوسط أيام التشريق ونحن عند راحلته"[1] (ہم نے رسول اللہ ﷺ کو ایام تشریق کے درمیانی دن خطبہ دیتے ہوئے دیکھا، ہم اس وقت آپ کی سواری کے پاس تھے)۔

یہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے۔

مالکیہ اور حنفیہ (زفر کے علاوہ) کے یہاں خطبہ ایام تشریق کے پہلے روز ہوگا جو یوم نحر کا دوسرا دن ہے[2]۔

## ز- ایام تشریق کی راتوں میں منیٰ میں رات گذارنا:

۱۲ - جمہور فقہاء کے نزدیک ایام تشریق کی راتوں میں منیٰ میں رات گذارنا واجب ہے، اس لئے کہ نبی پاک ﷺ کا عمل یہی ہے۔ سیدہ عائشہؓ نے فرمایا: "رسول اللہ ﷺ نے آخری دن ظہر کی نماز کے وقت طواف افاضہ کیا پھر منیٰ لوٹے اور یہاں ایام تشریق کی راتوں کو گزارا"[3]، اور ابن عباسؓ نے فرمایا: "رسول اللہ ﷺ نے کسی کو مکہ میں رات گزارنے کی رخصت نہیں دی، بجز حضرت عباسؓ کو ان کے "سقایہ" کی وجہ سے اجازت تھی"، اور اثرم نے حضرت ابن عمر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ کوئی بھی حاجی منیٰ کے علاوہ کہیں رات ہرگز نہ گزارے، وہ کچھ افراد کو روانہ کرتے تھے تاکہ کسی کو عقبہ کے پیچھے رات نہ گزارنے دیں[4]۔

(۱) حدیث "[illegible] من رجلين ..." کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اور ابوداؤد ومنذری اور حافظ نے التلخیص الحبیر میں اس پر سکوت اختیار کیا ہے اور اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (عون المعبود ۲/۱۳۲ طبع ہندوستان)۔
(۲) المغنی ۳/۴۵۶، المہذب ۱/۲۳۸، الکافی ۱/۱۶۱، الہدایہ ۱/۱۴۲۔
(۳) حدیث عائشہؓ کی تخریج فقرہ ۱۰ کے تحت آچکی ہے۔
(۴) المغنی ۳/۴۴۹، شرح منتہی الارادات ۲/۷۰، المہذب ۱/۲۳۸، فتح الجلیل ۱/۴۹۳، الدسوقی ۲/۴۸۔

حنفیہ کا مذہب، شافعیہ کا ایک قول اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ ایام تشریق کی راتوں کو منیٰ میں گزارنا سنت ہے، واجب نہیں، اس لئے کہ حضور ﷺ نے حضرت عباسؓ کو ان کے سقایہ کے سبب مکہ میں رات گزارنے کی اجازت دی تھی[1]، اور اگر رات منیٰ میں گزارنا واجب ہوتا تو حضرت عباسؓ اس واجب کو سقایہ کے سبب ترک نہیں کرتے اور نہ ہی حضور ﷺ ان کو اس کی اجازت دیتے، اور حضور ﷺ کا عمل دونوں دلائل میں تطبیق دینے کے لئے سنت پر محمول ہوگا[2]۔

جس نے ایام تشریق کی ایک رات یا تمام راتوں کو منیٰ میں گزارنا ترک کردیا تو جمہور کے نزدیک اس پر ترک واجب کے سبب دم ہے، اور جو لوگ سنت کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس نے برا کیا، کیونکہ سنت ترک کی، لیکن اس پر کچھ واجب نہیں۔

سارے ایام تشریق کی راتوں کو منیٰ میں گزارنا اس شخص کے لئے ہے جو غیر متعجل ہو، رہا متعجل تو اس پر صرف دو راتوں کو گزارنا واجب ہے، تیسری رات نہ گزارنے پر اس کے لئے گناہ نہیں، اس کی دلیل آیت کریمہ ہے۔

پانی پلانے والوں اور چرواہوں کے لئے منیٰ میں رات نہ گزارنے کی رخصت ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمر کی روایت ہے کہ حضرت عباسؓ نے رسول اللہ ﷺ سے اجازت مانگی کہ ایام منیٰ کی راتوں کو مکہ میں گزاریں، کیونکہ ان کے ذمہ (زمزم) پلانے کی خدمت تھی، تو حضور ﷺ نے ان کو اجازت دے دی[3]، اور

(۱) حدیث "أن النبي ﷺ رخص ..." اس معنی کی روایت بخاری میں ہے الفاظ اسماعیلی کے ہیں بطریق ابراہیم بن موسیٰ عن عیسیٰ بن یونس جس کا ذکر بخاری کی سند میں ہے (فتح الباری ۳/۵۷۸ طبع السلفیہ)۔
(۲) البدائع ۲/۱۵۹، ابن عابدین ۲/۱۸۹، المغنی ۳/۴۴۹، المہذب ۱/۲۳۸۔
(۳) حدیث ابن عمر کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۲/۹۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حضرت مالک کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے اونٹ کے چرواہوں کو رات گزارنے کے بارے میں رخصت دی کہ وہ یوم نحر میں رمی کریں، اور یوم نحر کے بعد دو دن کی رمی ایک ساتھ کرلیں اور ان میں سے کسی ایک دن کرلیں گے[1]، مالک نے کہا: میرا خیال ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ان دونوں میں سے ایک دن میں، پھر یوم نفر میں رمی کریں گے۔

مریض اور ایسا شخص جس کے پاس مال وغیرہ ہے جس کے ضیاع کا اندیشہ ہو، اس کا حکم پانی پلانے والوں اور چرواہوں کی طرح ہے۔ امام مالک سے ابن نافع کی روایت میں ہے: جس نے بلا ضرورت مجبوری مثلاً اپنے مال کے ضیاع کے ڈر سے منیٰ میں رات گزارنا ترک کردیا اس پر "ہدی" ہے، اگرچہ اس پر گناہ نہیں[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "حج" اور "رمی" میں ہے۔

## ح - ایام تشریق میں تکبیر:

۱۴ - ایام تشریق میں تکبیر مشروع ہے، کیونکہ فرمان باری ہے: "وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ"[3] مراد ایام تشریق ہیں، یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے، صرف امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایام تشریق میں تکبیر نہیں۔

ایام تشریق میں تکبیر کی مشروعیت پر فقہاء کے اتفاق کے باوجود اس کے حکم کے بارے میں ان کا اختلاف ہے: چنانچہ حنابلہ، شافعیہ اور بعض حنفیہ کے نزدیک وہ سنت ہے، اس لئے کہ حضور ﷺ نے اس پر مواظبت کی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک یہ مندوب ہے اور حنفیہ کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ واجب ہے، کیونکہ اس کا اس فرمان باری میں حکم ہے: "وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ"۔

اسی طرح وقت تکبیر کے بارے میں بھی فقہاء کا اختلاف ہے، اس کے آغاز کے بارے میں تو اتفاق ہے کہ ایام تشریق کی ابتداء سے قبل شروع ہوگا، تاہم ان میں اختلاف ہے کہ یہ یوم نحر کی ظہر سے ہے جیسا کہ مالکیہ اور بعض شافعیہ کا قول ہے، یا یوم عرفہ کی فجر سے ہے جیسا کہ حنابلہ کا قول، علمائے حنفیہ کے یہاں ظاہر روایت، اور شافعیہ کا ایک قول ہے۔

رہی تکبیر کی انتہاء تو حنابلہ اور حنفیہ میں ابو یوسف ومحمد کے نزدیک اور شافعیہ ومالکیہ کے یہاں ایک قول کے مطابق آخری ایام تشریق کی عصر پر ہے، جبکہ مالکیہ کے یہاں قول معتمد اور شافعیہ کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ آخری ایام تشریق کی صبح پر ہوگی، اور ابن بشیر مالکی نے کہا: آخری ایام تشریق کی ظہر پر ہے۔

ان ایام میں تکبیر فرض نمازوں کے بعد ہوں، نفل کے بعد نہیں، بلکہ شافعیہ کے ایک قول کے مطابق نفل کے بعد ہوں۔

ایام تشریق کی جو نمازیں فوت ہوجائیں اور ان کی قضا انہیں ایام میں کرے تو قضا کے بعد تکبیر کہے گا، یہ حنابلہ، حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کے یہاں ایک قول ہے۔

لیکن اگر ان ایام کے علاوہ میں قضا کرے تو ان کے بعد بالاتفاق تکبیر نہیں کہے گا۔

غیر ایام تشریق کی فوت شدہ نمازوں کی اگر قضا ایام تشریق میں کرے تو حنابلہ کے نزدیک ان کے بعد تکبیر کہے گا۔

علی الاطلاق قضا نماز کے بعد مالکیہ کے نزدیک تکبیر نہیں ہے۔

---

(۱) حدیث مالک: "رخص النبي ﷺ ..." کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا: یہ حدیث حسن صحیح ہے (تحفۃ الاحوذی ۳/ ۲۹۰ طبع السلفیہ)۔

(۲) شرح المجلیٰ ۱/ ۹۵، ۳، الکافی ۱/ ۳۷۶، ۳، شرح منتہی الارادات ۲/ ۶۲، المہذب ۸/ ۲۴۸، بدائع الصنائع ۲/ ۱۵۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۰۳۔

تکبیر کا طریقہ یہ ہے کہ کہے: اللہ أکبر، اللہ أکبر، لا إله إلا الله، والله أکبر، الله أکبر، ولله الحمد، یہ حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے۔

جبکہ مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک ابتداء میں تین بار اللہ اکبر کہے گا ( )۔

تکبیر کے موضوع پر کچھ اور تفصیلات ہیں جن کو اصطلاح (تکبیر۔ عید) میں دیکھا جائے۔

( ) شرح الزرقانی ۱/۱۰۵، المغنی ۲/۳۹۳، ۳۹۴، مواہب ۱/۲۰۸، منح الجلیل ۱/۲۸۰، ۲۸۱، الدسوقی ۱/۴۰۱، البدائع ۱/۱۹۷، ابن عابدین ۱/۵۸۸ طبع سوم البہیہ ۱/۲۷۲۔

# ایامِ منیٰ

## تعریف:

۱- ایام منیٰ چار ہیں: یوم نحر، اور اس کے بعد تین دن یعنی گیارہ، بارہ اور تیرہ ذی الحجہ۔ ان ایام کو ایام منیٰ اس لئے کہا گیا کہ حجاج دسویں ذی الحجہ کو طواف افاضہ کے بعد منیٰ لوٹتے ہیں، اور ان تین دنوں کی راتوں میں منیٰ میں رہتے ہیں۔

جس طرح ان ایام کو ایام منیٰ کہا جاتا ہے اسی طرح ان کو ایام رمی، ایام تشریق، ایام رمی جمار، اور ایام معدودات بھی کہا جاتا ہے، یہ سارے اسماء اس کے لئے بولے جاتے ہیں اور ان کے ذریعہ فقہاء ان ایام کی تعبیر کرتے ہیں، البتہ ایام تشریق کے لفظ سے تعبیر ان کے نزدیک زیادہ مشہور ہے (۱)۔

## اجمالی حکم:

۲- ایام منیٰ کے کچھ متعلقہ احکامات ہیں مثلاً ان ایام میں رات گذارنا منیٰ میں اور ان میں رمی جمار کرنا۔

ان احکام کی تفصیل اصطلاح "ایام تشریق" میں مذکور ہے، کیونکہ یہ ایام اسی نام کے ساتھ مشہور ہیں (دیکھئے: "ایام تشریق")۔

(۱) الکافی ۱/۳۷۶ طبع الریاض، تحفۃ المحتاج ۲/۶۶، ۶۷ طبع دار الفکر، بدائع الصنائع ۲/۱۵۹ طبع اول، مغنی المحتاج ۱/۵۰۶ طبع الحلبی۔

# اَیم

دیکھئے ''نکاح''۔

# تراجم فقہاء

جلد ۷ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

# الف

**الآمدی:**
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

**ابراہیم الحلبی:** یہ ابراہیم بن محمد الحلبی ہیں:
ان کے حالات ج۳ ص ۴۰۷ میں گذر چکے۔

**ابن ابی حاتم:** یہ عبدالرحمن بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ ص ۵۶۱ میں گذر چکے۔

**ابن بشیر (۵۲۶ھ میں باحیات تھے)**
یہ ابراہیم بن عبدالصمد بن بشیر، ابو طاہر تنوخی مالکی ہیں، فقیہ، عالم تھے۔ ابن فرحون نے "الدیباج" میں لکھا ہے کہ وہ امام، عالم، متقی، مذہب کے حافظ، اور اصول فقہ، عربیت وحدیث میں امام تھے۔ ان کی کتاب "التنبیہ" کے بارے میں لکھا ہے کہ جو اس کو مکمل طور پر سمجھ لے وہ درجۂ تقلید سے اوپر نکل جاتا ہے۔ انہوں نے امام سیوری وغیرہ سے علم سیکھا، اور خود ان سے ابو الحسن لخمی وغیرہ نے فقہ کا علم حاصل کیا۔
بعض تصانیف: "الأنوار البديعة إلى أسرار الشريعة"، "التنبيه"، "جامع الأمهات"، اور "التذهيب على التهذيب"۔

[شجرة النور الزكية ص ۱۲۶؛ الديباج المذهب ص ۸۷؛ معجم المؤلفين ۱/۴۸]

**ابن تیمیہ: تقی الدین:**
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

**ابن جریج: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:**
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

**ابن جریر الطبری: یہ محمد بن جریر ہیں:**
ان کے حالات ج۲ ص ۶۰۱ میں گذر چکے۔

**ابن الحاجب:**
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

**ابن حبیب:**
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

**ابن حجر مکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:**
ان کے حالات ج۱ ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

**ابن رشد: یہ ابو الولید الجد یا الحفید ہیں:**
ان دونوں کے حالات ج۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

**ابن الزبیر: یہ عبداللہ بن الزبیر ہیں:**
ان کے حالات ج۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

**ابن زرب (۳۱۷-۳۸۱ھ)**

یہ محمد بن یبقی بن زرب، ابو بکر قرطبی مالکی ہیں، فقیہ، اور اندلس کے بڑے قضاۃ، خطباء میں سے تھے۔ ان کو قاسم بن اصبغ، اور محمد بن ولیم سے سماع حاصل ہے اور انہوں نے ابو ابراہیم بن مسرہ کے پاس فقہ سیکھی، اور خود ان سے ایک جماعت مثلاً ابن الحذاء، ابن مغیث، اور ابو بکر عبد الرحمن بن موہبل نے فقہ حاصل کیا۔ منصور بن ابی عامر ان کی تعظیم کرتے اور اپنے ساتھ ان کو بٹھاتے تھے۔

بعض تصانیف: "الخصال" فقہ مالکی میں، اور "الرد علی ابن مسرۃ"۔

[الدیباج المذہب/ ۲۶۸؛ شجرۃ النور الزکیہ/ ۱۰۰؛ شذرات الذہب ۳/ ۱۰۱؛ الاعلام ۷/ ۳۶۰]

**ابن زید: یہ جابر بن زید ہیں:**

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

**ابن سیرین:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

**ابن شاس:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

**ابن شاقلا (؟-۳۶۹ھ)**

یہ ابراہیم بن احمد بن عمر بن حمدان بن شاقلا، ابو اسحاق، بزاز ہیں، شیخ حنابلہ تھے، ابو بکر شافعی، ابو بکر احمد بن آدم وراق، اور ابن صواف سے حدیث سنی، اور خود ان سے ابو حفص عکبری، احمد بن عثمان لیثی، اور عبد العزیز غلام زجاج نے روایت کیا۔

ابو اسحاق بن شاقلا کے دو حلقے لگتے تھے: ایک جامع منصور میں، اور دوسرا جامع قصر میں۔

[شذرات الذہب ۳/ ۶۸؛ طبقات الحنابلہ لابی یعلی ۲/ ۱۲۸]

**ابن عابدین:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

**ابن عباس:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

**ابن عبد السلام مالکی:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

**ابن العربی:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

**ابن عرفہ:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

**ابن عطیہ: یہ عبد الحق بن غالب ہیں:**

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۷ میں گذر چکے۔

**ابن عمر:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

## ابن عیینہ (؟-۱۹۸ھ)

یہ سفیان بن عیینہ بن ابی عمران، ابو محمد، ہلالی، کوفی ہیں، مکہ میں سکونت پذیر تھے، ثقہ و نمایاں عالم تھے، ان کے قابل حجت ہونے پر امت کا اجماع ہے، قوی حافظہ کے مالک تھے۔ امام شافعی نے فرمایا: علمی بڑائی جس قدر ابن عیینہ میں تھی اتنی میں نے کسی کے اندر نہیں دیکھی، فتوی کا علم جتنا ان کو تھا میں نے کسی میں نہیں دیکھا، پھر بھی وہ جس قدر فتوی دینے سے گریز کرتے تھے کسی کو میں نے اس قدر گریز کرتے نہیں دیکھا۔ انہوں نے عبدالملک بن عمیر، حمید الطویل، حمید بن قیس اعرج اور سلیمان احول وغیرہ سے روایت کیا۔ اور خود ان سے اعمش، ابن جریج، شعبہ، ثوری، اور محمد بن ادریس شافعی وغیرہ نے روایت کی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۴/۱۱۷؛ میزان الاعتدال ۲/۱۷۰؛ شذرات الذہب ۱/۳۵۴]

**ابن القاسم:** یہ عبدالرحمن بن القاسم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۷ میں گذر چکے۔

**ابن قدامہ:**
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۳۸ میں گذر چکے۔

**ابن القیم:**
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۳۸ میں گذر چکے۔

## ابن کثیر (۷۰۱-۷۷۴ھ)

یہ اسماعیل بن عمر بن کثیر بن ضوء بن کثیر، ابو الفداء، بصروی، پھر دمشقی، شافعی ہیں، ابن کثیر سے مشہور ہیں، مفسر، محدث، فقیہ، حافظ تھے۔ ذہبی اور ابن حبیب نے کہا: علماء و حفاظ کے پیشوا، اور اہل معانی والفاظ کے معتمد تھے، حدیث روایت کی، جمع و تصنیف کی، درس دیا، تالیف کی خدمات انجام دیں، تفسیر، فقہ اور تاریخ میں ان کو بڑی معلومات حاصل تھی، ضبط تحریر میں مشہور ہوئے، تاریخ، حدیث اور تفسیر میں علمی ریاست ان ہی پر ختم ہوئی۔

**بعض تصانیف:** "شرح تنبیه أبي إسحاق الشيرازي"، "البداية والنهاية"، "شرح صحيح البخاري"، "تفسير القرآن العظيم"، "الاجتهاد في طلب الجهاد"، "الباعث الحثيث إلى معرفة علوم الحديث"، اور "جامع المسانيد" جس میں کتب ستہ اور مسانید اربعہ کو جمع کر دیا ہے۔

[شذرات الذہب ۶/۲۳۱؛ النجوم الزاہرہ ۱۱/۱۲۳؛ معجم المؤلفین ۲/۲۸۳؛ البدایہ والنہایہ ۱۲/۱۳۵]

**ابن لبابہ:** یہ محمد بن عمر بن لبابہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

**ابن المبارک:** یہ عبداللہ بن المبارک ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۸ میں گذر چکے۔

**ابن مسعود:**
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۷۶ میں گذر چکے۔

**ابن المنذر:**
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۰ میں گذر چکے۔

**ابن منصور (؟-۷۳۶ھ)**

یہ محمد بن منصور بن علی بن ہدیہ، ابو عبداللہ قرشی تلمسانی ہیں، فقیہ، ادیب، مورخ، قاضی تھے، تلمسان میں منصب قضاء پر فائز ہوئے، پھر وہاں کے سلطان نے قضاء کے ساتھ انہیں اپنا پیشکار متعین کر دیا، اور ان کو اپنے دربار سے اونچا مرتبہ دیا۔ پختہ رائے، صحیح سوجھ بوجھ اور سلطان کی خیر خواہی کرنے والے تھے۔

بعض تصانیف: "شرح رسالة لمحمد بن عمر بن خميس" اور "تاريخ تلمسان"۔

[تاریخ قضاۃ الاندلس ص ۱۳۴؛ الاعلام ۷/ ۳۳۲؛ معجم المؤلفین ۱۲/ ۵۲]

**ابن المواز: یہ محمد بن ابراہیم مالکی ہیں:**

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۹ میں گذر چکے۔

**ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

**ابن الہمام:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

**ابو بکر الصدیق:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

**ابو بکر بن العربی:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

**ابو ثور:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

**ابو جعفر: یہ احمد بن محمد النحاس ہیں:**

دیکھئے: النحاس۔

**ابو حفص العکبری:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

**ابو حمید الساعدی (؟-۶۰ھ اور ایک قول ۵۰ھ کے بعد کا ہے)**

یہ عبدالرحمن بن سعد بن عبدالرحمن بن عمرو بن المنذر، ابو حمید ساعدی انصاری ہیں، اپنی کنیت سے مشہور ہوئے، ان کے نام میں اختلاف ہے، ابن اثیر جزری نے "اسد الغابة" میں احمد بن حنبل کے حوالہ سے کہا: ان کا نام عبدالرحمن ہے، اور بقول بعض: منذر بن سعد ہے، مدنی ہیں، ان کو حضور ﷺ سے صحبت حاصل ہے ان کا شمار فقہاء صحابہ میں ہوتا ہے، ان سے جابر بن عبداللہ، عباس بن سہل، عروہ بن الزبیر اور خارجہ بن زید بن ثابت وغیرہ نے روایت کی ہے۔ رسول اللہ ﷺ کی نماز کی کیفیت کے بیان میں ان کی ایک حدیث ہے، اور "مسند بقی" میں ان سے (۲۶) احادیث درج ہیں۔

[اسد الغابہ ۳/ ۳۴۹؛ الاصابہ ۴/ ۴۶؛ سیر اعلام النبلاء ۲/ ۴۸۱؛ الجرح والتعدیل ۵/ ۲۳۷]

**ابو حنیفہ:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

بو داؤد:
ن کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

بو ذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:
ن کے حالات ج ۲ ص ۵۷۱ میں گذر چکے۔

بو سعید خدری:
ن کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

بو سلمہ بن عبد رحمن:
ن کے حالات ج ۲ ص ۵۷۲ میں گذر چکے۔

بو عبید:
ن کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

بو عبیدہ بن الجراح:
ن کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

بو علی لجبائی: یہ محمد بن عبد لوہاب ہیں:
ن کے حالات ج ۶ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

بو لقاسم الخرقی: یہ عمر بن الحسین ہیں:
ن کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

بو قتادہ:
ن کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

ابو مطیع (؟-۱۹۹ھ)

یہ حکم بن عبد اللہ بن مسلمہ بن عبد الرحمن ابو مطیع قاضی بلخی ہیں، فقیہ تھے، سولہ سال تک "بلخ" کے قاضی رہے، امام ابو حنیفہ کے صحبت یافتہ، فقہ میں مشہور و قابل ستائش تھے، امام ابو حنیفہ سے "الفقہ الأکبر" کے راوی بھی ہیں۔ انہوں نے ابن عون، ہشام بن حسان اور مالک بن انس وغیرہ سے روایت کیا اور خود ان سے احمد بن منیع، خلاد بن سلم الصفار اور ایک جماعت نے روایت کیا ہے۔ ان کے تفردات میں سے یہ ہے کہ وہ رکوع و سجدہ میں تینوں تسبیحات کی فرضیت کے قائل تھے۔

[شذرات الذہب ۱/ ۳۵۷؛ الجواہر المضیۃ ۱/ ۲۶۵؛ مشائخ بلخ ۱/ ۶۱؛ تاریخ بغداد ۸/ ۲۲۳]

ابو منصور الماتریدی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

ابو موسی الاشعری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابو ہریرہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابو یعلی قاضی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

ابو یوسف:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

**ابی بن کعب:**

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

**الأثرم:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

**احمد بن حنبل:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

**اسامہ بن زید:**

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

**اسحاق بن راہویہ:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

**اسماء بنت ابی بکر الصدیق:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

**اسماعیل بن عیاش (۱۰۶-۱۸۲ھ)**

یہ اسماعیل بن عیاش بن سلیم، ابو عتبہ، عنسی، حمصی، اپنے دور میں شام کے عالم و محدث تھے، منصور نے ان کو خزانہ سوا (غالباً قباطی کے خزانہ) کا ذمہ دار بنایا تھا، شان وشوکت اور شرافت کے مالک، اور سخی تھے۔ انہوں نے محمد بن زیاد الہانی، صفوان بن عمرو، عبد الرحمن بن جبیر بن نفیر اور مزنی وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے محمد بن اسحاق، ثوری، اعمش، لیث بن سعد، اور معتمر بن سلیمان وغیرہ نے روایت کیا۔

عبد اللہ بن احمد کہتے ہیں: میرے والد نے داؤد بن عمرو سے پوچھا اور میں سن رہا تھا: ان کو کتنی احادیث یاد تھیں؟ یعنی اسماعیل کو، انہوں نے کہا: بہت کچھ، نیز کہا: دس ہزار احادیث یاد تھیں، یہ سن کر میرے والد نے کہا: یہ تو وکیع کی طرح تھے۔

[تہذیب التہذیب ۱/۳۲۱؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۲۳۳؛ الاعلام ۱/۳۱۸]

**الاشعث بن قیس (۲۳ ق ھ-۴۰ھ)**

یہ اشعث بن قیس بن معدی کرب، ابو محمد، کندی ہیں، جاہلیت اور اسلام میں کندہ کے امیر تھے، ان کی اقامت حضرموت میں تھی۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا، اور خود ان سے ابو وائل، شعبی، قیس بن ابی حازم اور عبد الرحمن بن مسعود وغیرہ نے روایت کیا، کندہ کے ستر افراد کا وفد لے کر خدمت نبوی میں حاضر ہوئے، جنگ یرموک، قادسیہ اور مدائن میں شریک ہوئے، ابن مندہ نے کہا: وہ مرتد ہو گئے تھے، پھر حضرت ابو بکر صدیق کی خلافت میں دوبارہ مشرف بہ اسلام ہوئے، انہوں نے اپنی ہمشیرہ ام فروہ سے ان کی شادی کر دی تھی، بخاری و مسلم میں ان کی (۹) احادیث ہیں۔

[الاصابہ ۱/۵۱؛ اسد الغابہ ۱/۱۱۸؛ تہذیب التہذیب ۱/۳۵۹؛ الاعلام ۱/۳۳۲]

**اشہب: یہ اشہب بن عبد العزیز ہیں:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

**اصبغ:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

**ابن سعد:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

**انس بن مالک:**

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

**الأوزاعی:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

## ب

**بخاری:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

**بدیل بن ورقاء الخزاعی (؟-؟)**

یہ بدیل بن ورقاء بن عمرو بن ربیعہ خزاعی ہیں۔ ابن سکن نے کہا: ان کو صحبت نبوی حاصل ہے، مکہ میں سکونت پذیر تھے۔ ابن اسحاق نے کہا: فتح مکہ کے دن قریش نے بدیل بن ورقاء خزاعی کے گھر، اور ان کے آزاد کردہ غلام رافع کے گھر میں پناہ لی تھی، بدیل اور ان کے بیٹے عبداللہ نے حنین، طائف، اور تبوک میں شرکت کی، فتح مکہ کے موقع پر بڑے بڑے مسلمان ہونے والوں میں سے تھے، اور ایک قول یہ ہے کہ فتح مکہ سے قبل اسلام لائے۔ ان سے عیسیٰ بن مسعود کی دادی بنت شریق نے اور ان کے بیٹے سلمہ بن بدیل نے روایت کیا۔

الاصابہ میں ابن مندہ کے حوالے سے منقول ہے: حضور ﷺ سے قبل ان کی وفات ہوئی، اور ایک قول یہ ہے کہ صفین میں مارے گئے۔ ابن حجر کہتے ہیں: صفین میں جو مقتول ہوئے وہ ان کے بیٹے عبداللہ تھے۔

[الاصابہ ۱/۱۴۱؛ اسد الغابہ ۱/۲۰۳؛ الاستیعاب ۱/۱۵۰]

**البراء بن عازب:**

ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

**البزار: یہ احمد بن عمرو ہیں:**

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۷ میں گذر چکے۔

**البزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۳ میں گذر چکے۔

**البنانی: یہ محمد بن الحسن ہیں:**

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

## ت

**التھانوی:**

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۹ میں گذر چکے۔

## ث

**ثوری:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

## ج

**جابر بن عبداللہ:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

**جبیر بن مطعم:**

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

**الجصاص: یہ احمد بن علی ہیں:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

**الجوینی:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

## ح

**الحسن البصری:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

**الحسن بن زیاد:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

**الحکم: یہ الحکم بن عمرو ہیں:**

ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

**حمزہ بن ابی اُسید (؟-؟)**

یہ حمزہ بن ابی اُسید مالک بن ربیعہ، ابو مالک، ساعدی، مدنی، انصاری ہیں، ابن حجر نے الاصابہ میں اسماعیلی وخطیب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ وہ صحابی ہیں، انہوں نے نبی کریم ﷺ سے وہ روایت نقل کی ہے جس میں حضور ﷺ کے بقیع میں ایک جنازہ کے لئے نکلنے کا ذکر ہے، اس وقت راستہ میں ایک بکری یا ہاتھ پیچھے سے زمین پر پڑا ہوا ملا تھا۔ انہوں نے اپنے والد اور حارث بن زیاد سے روایت کیا، اور ان سے ان کے دونوں بیٹے مالک و یحییٰ نے اور سعد بن منذر اور عبدالرحمن بن سلیمان بن غسیل وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر "ثقات" میں کیا ہے، ابن حبان نے کہا

ہے کہ ان کی ولادت حضور علیہ السلام کے زمانہ میں ہوئی، اور ابن سعد نے بحوالہ ہشام عن ابن الغسیل لکھا ہے کہ ولید بن عبدالملک کے زمانہ میں انہوں نے وفات پائی، واللہ اعلم۔

[تہذیب التہذیب ۴/۲۶؛ الاصابہ ۱/۳۵۴]

الحمیدی (؟-۲۱۹ھ)

یہ عبداللہ بن زبیر بن عیسیٰ بن اسامہ ابوبکر حمیدی، اسدی، مکی ہیں محدث، فقیہ، حافظ تھے۔ ابن عیینہ، ابراہیم بن سعد، اور محمد بن ادریس شافعی وغیرہ سے روایت کیا، اور ان سے امام بخاری نے (۷۵) احادیث، نیز مسلم، ابوداود، ترمذی، اور نسائی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ''ثقات'' میں کرتے ہوئے کہا کہ وہ صاحب سنت، صاحب فضل اور دین دار تھے۔ اور ابن عدی نے کہا: امام شافعی کے ساتھ مصر گئے، اور ان کا ساتھ نہ چھوڑا، پھر مکہ لوٹے، وہ وہاں فتویٰ دیا، بہترین لوگوں میں سے تھے۔ حاکم نے کہا: ثقہ ہیں۔

بعض تصانیف: ''المسند'' گیارہ اجزاء میں، اور ''کتاب الدلائل''۔

[تہذیب التہذیب ۵/۲۱۵؛ البدایہ والنہایہ ۱۰/۲۸۴؛ الاعلام ۴/۲۱۹؛ معجم المؤلفین ۶/۵۴]

# خ

الخرقی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

الخصاف:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الخطیب الشربینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الخلال: یہ احمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

## د

دردیر:
ن کے حالات ج۱ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

## ر

رہونی:
ن کے حالات ج۱ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

## ز

زبیر بن عوام:
ن کے حالات ج۲ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

الزجاج: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج۲ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

الزرکشی:
ان کے حالات ج۲ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

زفر:
ان کے حالات ج۱ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزہری:
ان کے حالات ج۱ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

زید بن ثابت:
ان کے حالات ج۱ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

## س

سحنون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج۲ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

السخاوی (۸۳۱-۹۰۲ھ)

یہ محمد بن عبدالرحمن بن محمد بن ابی بکر بن عثمان، ابو خیر سخاوی، حافظ شمس الدین ہیں، نسلاً سخاوی تھے، پیدائش قاہرہ کی ہے، فقیہ، قاری،

محدث، مورخ تھے، فرائض، حساب، تفسیر، اصول فقہ، اور علم الاوقات میں ان کو دسترس حاصل تھی، بچپن میں قرآن کریم حفظ کر لیا تھا، اور بہت سے "متون" ان کو یاد تھے، کئی ایک کی طرف سے افتاء، تدریس اور املاء کے مجاز تھے، الصالح البدر حسین زہری، محمد بن احمد حریری الحنفی، ابن ملقن، اور ابن [illegible] وغیرہ ائمہ سے علم فقہ حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "القول البديع في أحكام الصلاة على حبيب الشفيع"، "العناية في شرح الهداية"، "الجواهر المجموعة"، "المقاصد الحسنة" اور "الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع"۔

[الضوء اللامع ۸/۲؛ شذرات الذهب ۸/۱۵؛ الأعلام ۷/۶۷؛ معجم المولفین ۱۰/۱۵۰]

**السرخسی:**

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

**سعد بن ابی وقاص:**

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

**سعدی چلپی (؟-۹۴۵ھ)**

یہ سعد اللہ بن عیسیٰ بن امیر خان رومی ہیں، سعدی چلپی سے مشہور ہیں، فقیہ، مفسر، اور دیار روم کے مفتی تھے، علم و معرفت کی طلب میں پروان چڑھے۔ محمد بن حسن بن عبد الصمد سامسونی سے علم حاصل کیا، اور "قسطنطنیہ"، "ادرنہ" اور "برسا" کے مدارس میں مدرس ہوئے۔

بعض تصانیف: "حاشية على العناية شرح الهداية" فروع فقہ حنفی میں، "حاشية على تفسير البيضاوي"، اور "رسائل"۔

[الفوائد البہیہ ۷۸؛ الشقائق النعمانیہ ۲۶۵؛ معجم المولفین ۴/۲۱۶]

**سعید بن جبیر:**

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

**سعید بن المسیب:**

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

**سعید بن منصور (؟-۲۲۷ھ)**

یہ سعید بن منصور بن شعبہ، ابو عثمان، خراسانی مروزی ہیں، ان کو طالقانی، بلخی بھی کہا جاتا ہے، وہ امام اور حافظ تھے، انہوں نے امام مالک، حماد بن زید، ... بن عبد الرحمن اور ابن عیینہ وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے مسلم، ابو داؤد، اور دوسرے لوگوں نے جو سعد کی بن موسیٰ اور احمد بن حنبل وغیرہ روایت کیا ہے۔ ابو حاتم نے کہا: ثقہ، (علم حدیث میں) پختہ اور قابل اعتماد تھے، اور ان لوگوں میں سے تھے جنہوں نے جمع و تالیف کی، محمد بن عبد الرحیم جب ان کے واسطے سے حدیث بیان کرتے تو ان کی تعریف کرتے تھے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر "ثقات" میں کیا ہے۔

محمد بن احمد ذہبی نے سیر اعلام النبلاء میں لکھا ہے کہ ان کی ایک کتاب "السنن" ہے۔

[تہذیب التہذیب ۴/۸۹؛ میزان الاعتدال ۲/۱۵۹؛ سیر أعلام النبلاء ۱۰/۵۸۶]

**سفیان الثوری:**

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

## ش

**شافعی:**

ن کے حالات ج اص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

**شاطبی:**

ن کے حالات ج اص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

**شرنبلالی:**

ن کے حالات ج اص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

**شریک: یہ شریک بن عبد اللہ نخعی ہیں:**

ن کے حالات ج ۳ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

**الشعبی:**

ن کے حالات ج اص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

**شوکانی: یہ محمد بن علی الشوکانی ہیں:**

ن کے حالات ج ۲ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

**شیخین:**

ان دونوں کے حالات ج اص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

**شیخ تقی الدین ابن تیمیہ:**

ان کے حالات ج اص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

**شیخ خلیل:**

ان کے حالات ج اص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

**شیخ علیش:**

ان کے حالات ج ۲ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

## ص

**صاحبین:**

ان دونوں کے حالات ج اص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

**صاحب البدائع: دیکھئے: الکاسانی:**

ان کے حالات ج اص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

**صاحب الدر المختار: دیکھئے: الحصکفی:**

ان کے حالات ج اص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

**صاحب غایۃ المنتہی:** یہ مرعی بن یوسف المقدسی ہیں:
دیکھئے: مرعی الکرمی۔

**صاحب المغنی:** یہ عبداللہ بن قدامہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

**صاحب المنتہی:** یہ محمد بن احمد بن النجار ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

**صالح بن امام احمد:**
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

**الصاوی:** یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

## ض

**الضحاک:** یہ الضحاک بن قیس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

## ط

**طاؤس:**
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

**الطبرانی:**
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۱ میں گذر چکے۔

**الطحاوی:**
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

## ع

**عائشہ:**
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

**عبدالرحمن بن مہدی:**
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

**عبد الرحمن بن عوف:**

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

**عبد الرحمن بن غنم (؟-۷۸ھ)**

یہ عبد الرحمن بن غنم بن کریب اشعری ہیں۔ ان کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے۔ امام بخاری نے کہا: ان کو صحبت نبوی حاصل ہے۔ ابن یونس نے کہا: بذریعہ کشتی یمن سے خدمت نبوی میں آنے والوں میں تھے۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ عمر، عثمان، علی، معاذ، ابوعبیدہ بن جراح، ابوہریرہ اور عبادہ بن صامت وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے بیٹے محمد نے، اور عطیہ بن قیس، ابو سلام اسود اور صفوان بن سلیم وغیرہ نے روایت کیا۔ اہل فلسطین کے شیخ اور اپنے دور کے فقیہ شام تھے۔

حضرت عمر نے ان کو فقہ کی تعلیم دینے کے لئے شام بھیجا، وہ بڑی حیثیت کے مالک تھے۔ ابومسہر غسانی نے کہا: وہ تابعین کے سردار تھے، اور ایک قول ہے: شام کے تابعین نے انہیں سے فقہ حاصل کیا۔

[الاصابہ ۲/۴۱۷؛ شذرات الذہب ۱/۸۴؛ سیر أعلام النبلاء ۴/۹۵؛ تہذیب التہذیب ۶/۲۵۰؛ الأعلام ۴/۹۵]

**عبد الرزاق (۱۲۶-۲۱۱ھ)**

یہ عبد الرزاق بن ہمام بن نافع، ابوبکر صنعانی، حمیری، یمنی ہیں، محدث، حافظ، فقیہ تھے۔ انہوں نے اپنے والد اور اپنے چچا وہب، اور معمر، عبید اللہ بن عمر العمری، عکرمہ بن عمار، اوزاعی اور مالک وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے ابن عیینہ، معتمر بن سلیمان، وکیع، احمد، اسحاق اور بخاری نے روایت کیا ہے۔ احمد بن صالح مصری نے کہا: میں نے احمد بن حنبل سے عرض کیا: کیا آپ نے عبد الرزاق سے بہتر صاحب حدیث دیکھا؟ انہوں نے کہا: نہیں۔ ابو زرعہ دمشقی نے کہا: عبد الرزاق ان لوگوں میں ہیں جن کی حدیث ثابت ہے، انہیں تقریباً ۱۷ ہزار احادیث حفظ تھیں۔

**بعض تصانیف:** "الجامع الکبیر"، "السنن" فقہ میں، "تفسیر القرآن" اور "المصنف"۔

[تہذیب التہذیب ۶/۳۱۰؛ شذرات الذہب ۲/۲۷؛ معجم المؤلفین ۵/۲۱۹؛ الأعلام ۴/۱۲۶]

**عبداللہ بن احمد بن حنبل:**

ان کے حالات ج ۳ ص ۳۸۶ میں گذر چکے۔

**عبداللہ بن انیس (؟-۵۴ اور ایک قول ۸۰ھ)**

یہ عبداللہ بن انیس، ابو یحییٰ، قضاعی، جہنی، مدنی ہیں، انصار کے حلیف تھے، انہوں نے نبی کریم ﷺ، عمر، اور ابو امامہ بن ثعلبہ وغیرہ سے روایت کیا ہے، اور خود ان سے ان کے دو بیٹوں ضمرہ و عبداللہ نے، اور عطیہ، عمرو اور جابر بن عبداللہ وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ بیعت عقبہ کے شرکاء میں سے تھے، جنگ احد اور مابعد کی جنگوں میں شریک ہوئے، انہیں کو حضور ﷺ نے خالد بن نبیح عنزی کے پاس اس کو قتل کرنے کے لئے روانہ کیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی وفات شام میں ہوئی۔

[الاصابہ ۲/۲۷۸؛ أسد الغابہ ۳/۱۷۵؛ تہذیب التہذیب ۵/۱۴۹؛ الأعلام ۴/۱۹۹]

**عبداللہ بن الزبیر:**

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

### عبداللہ بن عکیم (؟-؟)

یہ عبداللہ بن عکیم، ابو معبد جہنی کوفی ہیں، نبی کریم ﷺ سے ان کے سماع کے بارے میں اختلاف ہے۔ حضرت عبداللہ بن عکیم نے کہا: ہم سرزمین جہینہ میں تھے، ہمارے سامنے رسول اللہ ﷺ کا یہ مکتوب گرامی پڑھ کر سنایا گیا: "لا تنتفعوا من المیتۃ باھاب ولا عصب" (مردار کی کھال یا پٹھے سے فائدہ نہ اٹھاؤ) انہوں نے حضرت ابوبکر، عمر، عائشہ اور حذیفہؓ وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے زید بن وہب، عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ اور ان کے بیٹے عیسیٰ بن عبدالرحمن وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ بخاری نے کہا: عہد نبوی کو پایا ہے، لیکن ان کے لئے صحیح سماع معلوم نہیں۔ یہی قول ابن حبان کا بھی ہے۔

[اسد الغابہ ۳/۲۳۵؛ الاستیعاب ۳/۹۲۹؛ الاصابہ ۲/۲۳۶؛ تہذیب التہذیب ۵/۳۲۳]

### عبداللہ بن عمر: دیکھئے: ابن عمر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

### عبداللہ بن المبارک:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۸ میں گذر چکے۔

### عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

### عطاء:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

### عقبہ بن عامر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۵ میں گذر چکے۔

### عکرمہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

### علقمہ بن قیس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

### علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

### علی بن حرب (۱۷۰-۲۶۵ھ)

یہ علی بن حرب بن محمد بن علی بن حیان، ابوالحسن، طائی موصلی ہیں، حدیث کے صاحب تصنیف رجال میں سے ہیں، ادیب اور شاعر ہیں، اپنے والد اور ابن عیینہ، قاسم بن یزید جرمی، اور عبداللہ بن داؤد وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے نسائی، ابن ابی حاتم، ابن ابی الدنیا، اور بغوی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر "ثقات" میں کیا ہے۔ ابن السمعانی نے کہا: ثقہ اور صدوق ہیں۔ خطیب نے کہا: ثقہ اور حجت ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۷/۲۹۳؛ شذرات الذہب ۲/۱۵۰؛ الاعلام ۵/۷۸]

### علی بن المدینی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

**عمر بن الخطاب:**

ان کے حالات ج۱ص۴۷۹ میں گذر چکے۔

**عمر بن عبدالعزیز:**

ان کے حالات ج۱ص۴۸۰ میں گذر چکے۔

**عمران بن حصین:**

ان کے حالات ج۱ص۴۸۰ میں گذر چکے۔

**عمرو بن دینار (۴۶-۱۲۶ھ)**

یہ عمرو بن دینار، ابو محمد جمحی مکی فقیہ ہیں، مفتی اہل مکہ تھے۔ انہوں نے ابن عباس، ابن عمرو بن العاص، ابوہریرہ، جابر بن عبداللہ اور جابر بن زید وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے قتادہ، ابن جریج، جعفر صادق، مالک اور شعبہ وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ شعبہ نے کہا: میں نے کسی کو حدیث میں عمرو بن دینار سے زیادہ مستند نہیں دیکھا۔ عبداللہ بن ابی نجیح نے کہا: میں نے عمرو بن دینار سے زیادہ فقیہ کبھی کسی کو نہیں دیکھا، نہ عطاء، مجاہد اور نہ طاؤس کو۔ ابن المدینی نے کہا: ان کی پانچ سو احادیث ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۸/۲۸؛ سیر اعلام النبلاء ۵/۳۰۰؛ الاعلام ۵/۲۴۵]

**عمرو بن شعیب:**

ان کے حالات ج۲ص۵۸۴ میں گذر چکے۔

## غ

**الغزالی:**

ان کے حالات ج۱ص۴۸۱ میں گذر چکے۔

## ق

**قاضی ابو یعلی:**

ان کے حالات ج۱ص۴۸۳ میں گذر چکے۔

**قاضی خان:**

ان کے حالات ج۱ص۴۸۴ میں گذر چکے۔

**قاضی زکریا الانصاری:**

ان کے حالات ج۱ص۴۶۶ میں گذر چکے۔

**قاضی عیاض:**

ان کے حالات ج۱ص۴۸۳ میں گذر چکے۔

قتادہ:

ان کے حالات ج اص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرافی:

ان کے حالات ج اص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

## ک

الکاسانی:

ان کے حالات ج اص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسین ہیں:

ان کے حالات ج اص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

## ل

اللیث بن سعد:

ان کے حالات ج اص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

## م

مالک:

ان کے حالات ج اص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

الماوردی:

ان کے حالات ج اص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

مجاہد:

ان کے حالات ج اص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

مجد الدین ابن تیمیہ (۵۹۰-۶۵۳ھ)

یہ عبدالسلام بن عبداللہ بن خضر بن محمد بن علی بن تیمیہ، ابو البرکات، مجد الدین، حرانی، حنبلی ہیں، فقیہ، محدث، مفسر، اصولی،

نحوی، قاری تھے۔ انہوں نے ابن سکینہ، ابن اخضر اور ابن طبرزد وغیرہ سے حدیث سنی، اور ابو بکر بن غنیمہ اور فخر الدین اسماعیل وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا۔ مذہب حنبلی کی معلومات میں وہ یکتائے روزگار تھے۔

یہ امام ابن تیمیہ کے دادا ہیں۔

بعض تصانیف: "تفسير القرآن العظيم"، "المنتقى في أحاديث الأحكام"، "المحرر"، "منتهى الغاية في شرح الهداية" اور "أرجوزة في القراءات"۔

[شذرات الذہب ۵/۲۵۷؛ البدایہ والنہایہ ۱۳/۱۸۵؛ الأعلام ۴/۱۲۹؛ معجم المؤلفین ۵/۲۲۱]

**محمد بن ابی لیلی: یہ محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلی ہیں:**

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

**محمد بن الحسن:**

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

**محمد بن سلمہ (؟ - ۱۹۲ھ)**

یہ محمد بن سلمہ بن عبد اللہ، ابو عبد اللہ، حرانی ہیں، فقیہ، حران کے محدث و مفتی تھے۔ انہوں نے ہشام بن حسان، زہیر بن شریق اور محمد بن اسحاق وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے احمد بن حنبل، عبد اللہ بن محمد نفیلی اور عمرو بن خالد وغیرہ نے روایت کیا۔

نسائی نے کہا: ثقہ ہیں، ابن سعد نے کہا: ثقہ، فاضل، عالم تھے، فضل و کمال، روایت، اور فتویٰ کے مالک تھے۔ ابن حبان نے ان کا ذکر "ثقات" میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۹/۱۹۳؛ سیر أعلام النبلاء ۹/۴۹؛ شذرات الذہب ۱/۳۲۹]

**محمد بن شہاب: یہ الزہری ہیں:**

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

**مرعی الکرمی (؟ - ۱۰۳۳ھ)**

یہ مرعی بن یوسف بن ابی بکر بن احمد کرمی، مقدسی، حنبلی ہیں، محدث، فقیہ، مورخ اور ادیب تھے۔ انہوں نے شیخ محمد مرداوی، قاضی یحییٰ حجاوی اور احمد غنیمی وغیرہ سے علم حاصل کیا۔ وہ مصر میں حنابلہ کے اکابر علماء میں سے ایک تھے، افتاء، تدریس، تحقیق و تصنیف ان کا مشغلہ تھا۔

بعض تصانیف: "غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى"، "دليل الطالب"، "قلائد المرجان في الناسخ و المنسوخ من القرآن" اور "توقيف الفريقين على خلود أهل الدارين"۔

[خلاصۃ الأثر ۴/۳۵۸؛ الأعلام ۸/۸۸؛ معجم المؤلفین ۱۲/۲۱۸]

**المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:**

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۲ میں گذر چکے۔

**المزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ المزنی ہیں:**

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

**مسروق:**

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

**مسلم:**

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

مطیع بن الاسود (؟-حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں وفات پائی)

یہ مطیع بن اسود بن حارثہ بن نضلہ قرشی، عدوی ہیں، ان کا نام ''عاصی'' تھا، رسول اللہ ﷺ نے ان کا نام بدل کر مطیع کر دیا۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا، اور خود ان سے عبداللہ (ان کے بیٹے) اور عیسیٰ بن طلحہ بن عبداللہ وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ وہ مؤلفۃ القلوب میں سے تھے، اور ان کا اسلام بہتر ہو گیا تھا۔

[الاصابہ ۳/ ۴۲۵؛ اُسد الغابہ ۴/ ۴۱۵؛ تہذیب التہذیب ۱۰/ ۱۸۱]

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج ا ص ۴۳ میں گذر چکے۔

المقداد بن الاسود: یہ المقداد بن عمرو الکندی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۴۰۴ میں گذر چکے۔

# ن

النحاس (؟-۳۳۸ھ)

یہ احمد بن محمد بن اسماعیل بن یونس، ابوجعفر، مرادی، مصری ہیں، ابوجعفر نحاس کے نام سے مشہور ہیں، مفسر، فقیہ، نحوی، لغوی، ادیب تھے، بہت سی احادیث کی سماعت کی اور انہیں بیان کیا۔ نفطویہ اور ابن الانباری کی نظیر تھے۔

بعض تصانیف: "تفسير القرآن"، "إعراب القرآن"، "ناسخ القرآن ومنسوخه"، "معاني القرآن" اور "تفسير أبيات سيبويه"۔

[البدایہ والنہایہ ۱۱/ ۲۲۲؛ النجوم الزاہرۃ ۳/ ۳۰۰؛ شذرات الذہب ۲/ ۳۴۶؛ معجم المؤلفین ۲/ ۸۲]

النخعی: دیکھئے: ابراہیم النخعی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

النسائی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

النووی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

# ھ

ہشام بن عروہ (۶۱-۱۴۶ھ)

یہ ہشام بن عروہ بن زبیر بن عوام، ابو المنذر، قرشی، اسدی، تابعی ہیں، ائمہ حدیث، نیز علماء مدینہ میں سے ہیں۔ انہوں نے اپنے والد، اپنے چچا عبداللہ بن زبیر، اپنے دو بھائیوں عبداللہ وعثمان، اپنے چچازاد بھائی عباد بن عبداللہ بن زبیر وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان

سے ایوب سختیانی، عبید اللہ بن عمر، معمر، ابن جریج، ابن اسحاق اور ہشام بن حسان وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ عثمان دارمی نے کہا: میں نے ابن معین سے عرض کیا: ہشام عن أبیہ آپ کے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے یا ہشام عن الزہری؟ انہوں نے فرمایا: دونوں، اور کسی کو فوقیت نہیں دی۔ ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔ اور ابو حاتم نے کہا: ثقہ اور حدیث کے امام ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/۴۹؛ میزان الاعتدال ۴/۳۰۱؛ الأعلام ۹/۸۵]

## و

### وائل بن حجر (؟-تقریباً ۵۰ھ)

یہ وائل بن حجر بن سعد بن مسروق بن وائل، ابو ہنید، حضرمی، قحطانی، صحابی ہیں۔ انہوں نے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے دو بیٹوں علقمہ و عبد الجبار نے اور کلیب بن شہاب وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ ابو نعیم اصبہانی نے کہا: خدمت نبوی میں تشریف لائے تو حضور ﷺ نے ان کو اتارا، اور اپنے ساتھ منبر پر بٹھایا، ان کو جاگیریں دیں، ان کے لئے ایک "عہد نامہ" لکھا، اور فرمایا: "هذا وائل بن حجر سيد الأقيال جاء كم حبًا لله ولرسوله" (یہ وائل بن حجر سید أقیال (شاہان حمیر کا لقب) اللہ اور اس کے رسول کی محبت میں تمہارے پاس آئے ہیں)، ان کے پہنچنے سے چند دن قبل حضور ﷺ نے صحابہ کو ان کی آمد کی خوش خبری سنائی تھی، ان کے والد حضرموت کے بادشاہوں میں سے تھے۔ ابن سعد نے ان کا ذکر کوفہ میں قیام کرنے والے صحابہ میں کیا ہے۔

[الإصابہ ۳/۶۲۸؛ أسد الغابہ ۴/۲۵۹؛ تہذیب التہذیب ۱۱/۱۰۸؛ الأعلام ۹/۱۱۷]

## ی

### یحیی بن سعید الانصاری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۶ میں گذر چکے۔

### یحییٰ بن معین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۷ میں گذر چکے۔

### یونس بن ابی اسحاق (؟-۱۵۹ھ)

یہ یونس بن ابی اسحاق عمرو بن عبد اللہ، ابو اسرائیل، ہمدانی، سبیعی، کوفی ہیں، محدث کوفہ، علمائے صادقین میں سے تھے، ان کا شمار صغار تابعین میں ہے۔ انہوں نے اپنے والد اور ابو موسی اشعری، عامر شعبی اور حسن بصری وغیرہ سے روایت کیا، اور خود ان سے ان کے بیٹے عیسیٰ نے اور ثوری، ابن مبارک اور یحییٰ بن سعید قطان وغیرہ نے روایت کیا ہے، عبد الرحمن بن مہدی نے کہا: ان میں کوئی حرج نہ تھا۔ ابو حاتم نے کہا: صدوق ہیں، قابل حجت نہیں ہیں، نسائی نے کہا: ان میں کوئی حرج نہیں۔

[تہذیب التہذیب ۱۱/۴۳۳؛ میزان الاعتدال ۴/۴۸۲؛ أعلام النبلاء ۷/۲۶؛ شذرات الذہب ۱/۲۴۷]